This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4INT F

04

Mr. *J. F. Lippert*, publisher at Halle, Saxon: prov: Prussia, begs to recommend his extensive stock of new books, as well as the catalogues systematically

s 704 Bretschneider c. 2

178.61

Aphorismen

über

die Union der beiden evangelischen Kirchen in Deutschland,

ihre

gemeinschaftliche Abendmahlsfeier,

und

den Unterschied ihrer Lehre.

---

von

D. Karl Gottlieb Bretschneider,

Oberconsistorialrathe und Generalsuperintendenten zu Gotha.

Gotha, bei Justus Perthes.

1819.

Vorwort.

Daß die Trennung der evangelischen Kirche in die lutherische und reformirte ein Uebel, und daß es wünschenswürdig sey, diese Trennung zu beseitigen; darüber waren von jeher viele verständige und wohldenkende Männer beider Theile einverstanden.

Es war zu erwarten, daß auch unser bewegliches Zeitalter bei der Säcularfeier der Reformation, durch diese aufs Neue an die unbrüderliche Trennung gemahnt, den Gedanken einer Vereinigung beider Kirchen wieder auffassen würde. Dieses geschah auch wirklich. Die Synode der Geistlichen beider Theile in Berlin vereinigte sich, das Abendmahl nach einem

neuen Ritus, den beide Theile ohne Anstoß brauchen könnten, gemeinschaftlich zu feiern. Viele andere, von beiden Confessionen, folgten ihrem Beispiele, und man beabsichtigt die allgemeine Einführung dieses Ritus im Preußischen, um dadurch eine Einleitung zu einer äußerlichen kirchlichen Gemeinschaft beider Theile zu treffen. Im Nassauischen, späterhin auch im Hanauischen führte man die Sache weiter und vereinigte den Cultus, den Lehrerstand, das Kirchenregiment und Kirchengut beider Theile zu einem Ganzen.

Die Stille, mit welcher die Theologen beider Kirchen in andern Ländern diese Erscheinung ansahen, wurde endlich auf lutherischer Seite unterbrochen. Harms warf in seinen Thesen 1) den ersten Stein auf das Unionswerk, und einige Zeit darauf erklärte sich auch Ammon bei der Anzeige der Harmsischen Theses mißbilligend über diese Art der Union. 2)

1) „Das sind die 95 Theses oder Streitsätze D. Luthers, theuern Andenkens. Zum besondern Abdruck besorgt und mit andern 95 Sätzen, als mit einer Uebersetzung aus Anno 1517 in 1817 begleitet von Claus Harms." Kiel, 1817. 8.

2) „Bittre Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit verordnet von Claus Harms, und geprüft von Am-

Dadurch fand sich Schleiermacher aufgefordert, den Weg, den man für die Union gewählt hatte, und die neue Abendmahlsfeier zu vertheidigen. 3) Sein Sendschreiben an Ammon blieb von diesen nicht unbeantwortet 4); doch erklärten beide, daß sie den Streit nicht weiter fortzusetzen gemeint seyen. Bald darauf nahm aber Tittmann in Leipzig den Fehdehandschuh auf, und beschuldigte in einem an Schleiermacher gerichteten Schreiben die Union, daß sie, in der Art, wie man sie eingeleitet habe, nichts anders sey, als ein Versuch, die lutherische Kirche der reformirten in einigen Ländern auf schlaue Art zu unterwerfen. 5).

Einen solchen Verdacht hatte ich von der Union nie fassen können. Ich sah diese Sache vielmehr nicht

---

mon." In s. Magazin für christl. Prediger 2ter B. 2tes St.

3) An den Hrn. Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der Harmsischen Sätze. Von F. Schleiermacher. Berl. 1818. 8.

4) „Antwort auf die Zuschrift des Hrn. D. Fr. Schleiermacher über die Prüfung der Harmsischen Sätze vom Herausgeber des Magazins. 1818. 8. Worauf erschien: Schleiermacher, Zugabe zu einem Schreiben an Hrn. Ammon." Berl. 1818. 8.

5) Ueber die Vereinigung der evangelischen Kirchen von J. A. H. Tittmann. Leipz. 1818. 8.

nur für etwas Wünschenswerthes, sondern auch für etwas sehr Ausführbares an, indem ich glaubte, beide Theile wären in ihrer Wissenschaft so weit fortgeschritten, um zu erkennen, daß sie eigentlich nur noch der Nachhall voriger Zeiten und die alte Gewohnheit trenne. Ich habe es nämlich stets für ausgemacht gehalten, daß wenn beide Theile jemals eins werden sollen, beide nachgeben müssen, und zwar die Lutherischen in der Theorie von dem mündlichen Genusse der Substanz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, die Reformirten in der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl. Dieses schien mir nun auf unsrer Seite der Fall zu seyn, und ich glaubte, daß es auf der andern Seite eben so gewiß der Fall seyn müsse, wenn ich hörte und las, daß der Lehrunterschied zwischen beiden unbedeutend, und diese Scheidewand durch die Zeit zerstört worden sey. Denn betrachtete ich die Schriften der angesehensten neuern Theologen unsrer Kirche, so fand ich, daß sie, wie Michaelis und Reinhard, das Brechen des Brods im Abendmahle gebilligt, daß sie, wie Morus, Reinhard, Junge, Ammon, Schott und Andre den Unterschied, wie man sich die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle denken wolle, für gleichgültig und einflußlos auf

die Wirkung des Sacraments erklärt, oder daß sie, wie Zachariä, Reinhard, Storr diese Gegenwart sich eben so wie Calvin nicht anders als der Wirkung nach vorgestellt, oder auch daß Andre sich den Vorstellungen Zwingli's genähert, und wenigstens die Meisten sich von der Vorstellung Luthers von einem mündlichen Genusse der Substanz des Leibes Christi ganz entfernt hatten. In dieser Lehre also scheinen die jetzt lebenden Glieder beider Kirchen größtentheils einig zu seyn, und es kann keinen unüberwindlichen Schwierigkeiten ausgesetzt seyn, auch die beiderseitigen öffentlichen Bekenntnisse über diesen Punct zu vereinigen.

Was bei uns in dieser Lehre der Fall war, das glaubte ich, müsse bei den Reformirten mit der andern Hauptlehre, die beide Kirchen trennte, der calvinischen Theorie von der Gnadenwahl auch geschehen seyn; nämlich daß die jetzt lebenden Glieder der reformirten Kirchen in unserm Vaterlande Calvins Theorie aufgegeben hätten, und also auch dieser Lehrunterschied zwischen den jetzt Lebenden so gut als nicht mehr vorhanden sey. Zu diesem Glauben drang mich die doppelte Bemerkung, theils daß ich in so vie-

ken Schriften reformirter Theologen, die mir zur Hand gekommen sind, keinen Einfluß der calviniſchen Theorie von der Gnadenwahl gewahr werden konnte, wohl aber eine Menge mit ihr unverträglicher Behauptungen fand; theils daß ſich die lutheriſchen Theologen dieſer Theorie auch nicht entfernt genähert haben, und daher gar kein Grund vorhanden iſt, anzunehmen, daß ſie hierin jemahls nachgeben, und ſich mit Calvins Theorie vertragen, oder ſie für etwas Gleichgültiges und Unſchädliches erkennen würden. Wenn man nun das in Bewegung gekommene Werk der Union unter andern auch von der Seite empfehlen hörte, daß es ja noch kaum einen Streit zwiſchen beiden Kirchen gebe, daß der Unterſchied der Lehre unbedeutend, und ohne Einfluß aufs Leben ſey, und daß die Zeit die Scheidewand zwiſchen beiden Kirchen niedergeworfen habe; ſo konnte man dieſen Behauptungen kaum einen andern Sinn geben als dieſen: daß nun die Zeit gekommen ſey, wo beide Kirchen über den Lehrunterſchied, der ſie früher ſo bitter trennte, andrer Meinung geworden wären, und die Lutheraner erkannt hätten, daß ſie in der Lehre vom Abendmahle, die Reformirten aber, daß ſie in der Lehre von der Gnadenwahl zu weit gegangen wären; wo zwar die öffentlichen Bekenntniſſe

noch polemisch getrennt seyen, aber die jetzt lebenden Lehrer einig seyen; wo also einer Vereinigung beider Theile kein wesentliches Hinderniß mehr im Wege stehe. So schien also die Vereinigung in der Lehre zwischen beiden Kirchen bereits stillschweigend geschehen, und die äußerliche Vereinigung blos ein Aussprechen, eine Bestätigung der schon vorhandenen Glaubenseinigkeit zu seyn.

Und in dieser Voraussetzung erschien mir die Union als etwas sehr Wünschenswerthes, Ausführbares, und für das Gewissen beider Theile Erlaubtes. Denn es ist wohl entschieden genug, daß unter allen Lehren, die beide Kirchen trennen, nur die von der Gnadenwahl einen Einfluß auf das practische Christenthum, auf Tugend und Beruhigung des Christen hat, daß also, wenn man hierüber einig ist, die übrigen Differenzen von geringerem Belange sind.

Ich war daher sehr unzufrieden mit Harms, daß er in seinen Thesen das Unionswerk nicht ohne Bitterkeit angriff, und in der 77sten Theses behauptete: es sey keine reine Sprache, zu sagen, die Zeit habe die Scheidewand zwischen Reformirten und Lu-

theranern aufgehoben. Ich hielt dieses wenigstens für wahrscheinlich, und glaubte aus den schon bemerkten Gründen, daß bei den jetzt lebenden Reformirten die calviniſche Gnadenwahl eben ſo gefallen ſey, wie bei den jetzt lebenden Lutheranern Luthers Theorie vom mündlichen Genuſſe der Subſtanz des Leibes Chriſti gefallen iſt.

Daß ich aber hierin irrte, erſah ich ſpäterhin mit Bedauern. Die amtliche Erklärung der Berliner Synode, die mir zufällig erſt ſpät zu Geſichte kam, erklärte mit dürren Worten: es ſey auf eine Vereinigung der Bekenntniſſe und der Lehrten beider Kirchen gar nicht abgeſehen; dieſe Verſchiedenheit ſolle vielmehr nicht nur immer fort beſtehen, ſondern auch, je mehr Eifer im Chriſtenthum rege werde, deſto mehr hervortreten. Daß hierbei die Lehre von der Gnadenwahl nicht ausgeſchloſſen ſey, zeigte nicht nur die Allgemeinheit des Ausdrucks, ſondern auch die Erklärung des Präſidenten jener Synode, der in ſeinem Sendſchreiben an Ammon die calviniſche Lehre von der Gnadenwahl in Schutz nimmt, und bemerkt, daß ſie nur zeither nicht recht gefaßt und nicht gründlich genug durchgefochten worden ſey.

Ich sah hieraus, daß die Voraussetzung, man sey reformirter Seits von Calvins Theorie zurückgekommen, und wolle stillschweigend auf sie Verzicht leisten, voreilig und grundlos gewesen war. Ich sah, daß es nicht die Meinung war, die Bekenntnißschriften zwar unverändert zu lassen, aber die Streitpuncte in Vergessenheit zu bringen, und namentlich in diesem Puncte auf Calvin zu verzichten; sondern daß man gesonnen sey, „überall, wo es Noth thue," (was doch nichts anders heißen kann, als auf Academien, beim Confirmandenunterricht, in den Lehrbüchern der Religion für Schulen, und auch auf der Kanzel, wo man doch die Lehre von der allgemeinen Gnade Gottes in Christo nicht mit Stillschweigen übergehen kann), den Lehrunterschied vorzutragen und festzuhalten; ich sah, daß man sogar wünschte und erwartete, der Lehrunterschied werde bei vermehrtem Eifer im Christenthume, auch zu desto lebhaftern Discussionen zwischen beiden Theilen führen.

So soll also die Scheidewand der Lehre zwischen beiden Kirchen nicht aufgehoben, sondern befestigt werden; und dennoch will man beide Kirchen zu einer machen! — So erfreulich und ausführbar mir auch

das Unionswerk unter der Voraussetzung gewesen war, daß die Zeit wirklich die Scheidewand der Lehre zwischen beiden Kirchen niedergeworfen habe, und daß die Union erst ein stillschweigendes, bald aber ein öffentliches Verzichtleisten auf die Theile des Lehrunterschiedes, in denen man einmal, wenn es zur Vereinigung kommt, dem Andern nachgeben muß, beabsichtige und zur Folge haben solle; so wenig kann ich mich freuen, daß man an eine Vereinigung denkt, wo der Lehrstreit fortdauern, und lebhafter werden, und kein Theil das aufgeben soll, was ihm doch im Laufe der Zeit als unhaltbar und falsch erschienen ist. Ich kann mich nämlich nicht überzeugen, daß unter solchen Umständen, bei solchen Gesinnungen und Absichten die Union von Dauer und Nützlichkeit seyn werde.

Diese letzte Ueberzeugung hier auszusprechen, finde ich um so weniger Bedenken, da dieser Gegenstand durch die vorhin angeführten Schriften einmal ein öffentliches Interesse bekommen hat. Zwar weiß ich wohl, daß diejenigen, welche für eine Sache erwärmt sind, es nicht immer wohl aufnehmen, wenn man ihnen mit Bedenklichkeiten oder Widersprüchen in den Weg tritt; aber auf der andern Seite, ist doch

dieſes das wirkſamſte Mittel, um auf die Schwierigkeiten, die man übersehen oder zu leicht genommen hat, aufmerkſam zu machen, dadurch das ganze Werk wahrhaft zu fördern, und die öffentliche Stimme über eine ſo wichtige Angelegenheit allmählich zu erforſchen. Nicht zum Richter in dieſer Sache habe ich mich aufwerfen, und noch weniger den Sachwalter des einen oder des andern Theils der Streitenden machen wollen, deſſen auch kein Theil bedarf; ſondern meine Ueberzeugung mit ihren Gründen habe ich ohne Leidenſchaft ausſprechen und dadurch eine Veranlaſſung zum weitern Nachdenken über die berührten Gegenſtände, und zu einer mehrſeitigen Verhandlung dieſer wichtigen Angelegenheit geben wollen.

Ich hoffe, mich von dem Wege der Unpartheilichkeit nicht entfernt zu haben; ich rechne mir aber dieſes nicht zum Verdienſt an, da ich mit der Union nicht in der entfernteſten amtlichen Berührung ſtehe. Auch glaube ich den Beförderern der Union alle Gerechtigkeit bewieſen, und mich nicht als einen von Leidenſchaft befangenen Gegner, ſondern als einen Freund der Kirchenvereinigung gezeigt zu haben, denn es ſchmerzt, daß der zur Union eingeſchlagene Weg ein

Hinderniß der guten Sache werden dürfte, und der von dem Wunsche geleitet wird, bald eine vollkommene Vereinigung beider Kirchen nicht nur im Aeußern, sondern auch im Innern, eingeleitet, und zu Stande gebracht zu sehen. Sollten diese Blätter näher oder entfernt dazu beitragen, diesen Wunsch zu befördern, so werde ich nicht bereuen, sie dem Publikum übergeben zu haben.

Gotha, den 6. August 1818.

B.

Inhalt.

Seite.

I. Ueber den neuen Abendmahlsritus, den man für die vereinigte evangelische Kirche in Vorschlag gebracht, und an mehrern Orten bereits eingeführt hat. 1

II. Von der Nützlichkeit einer Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche überhaupt. 18

III. Ueber die Natur kirchlicher Unionen überhaupt und der projectirten insonderheit. 25

IV. Ist es erlaubt und hat es einen Werth, daß beide Kirchen eine blos gesellschaftliche Vereinigung mit fortbestehender Verschiedenheit des Lehrbegriffs schließen? . 33

V. Ueber die Gründe einer blos gesellschaftlichen Union. . 50

VI. Ueber den Unterschied der Lehre vom Abendmahle zwischen beiden Kirchen. Desgleichen von der Beichte. . . 69

VII. Ueber den Unterschied der Lehre von der Gnadenwahl zwischen beiden Bekenntnissen. 81

VIII. Ueber die Modificationen, welche Calvins Lehre von der Gnadenwahl in den vornehmsten Bekenntnißschriften der Reformirten erfahren hat. 109

I.

Ueber den neuen Abendmahlsritus, den man für die vereinigte evangelische Kirche in Vorschlag gebracht, und an mehrern Orten bereits eingeführt hat.

Da die Versuche früherer Zeit, die lutherische und reformirte Kirche in ihrer Dogmatik zu vereinigen, immer vergeblich gewesen sind; so versuchte man in Berlin einen andern, jedoch früher auch schon betretenen Weg der Vereinigung, und fing von außen an, statt daß man sonst gewöhnlich vom Innern begonnen hatte. Die verschiedene Liturgie bei Haltung des heiligen Abendmahls war bisher unter den äußerlichen Abzeichen der beiden evangelischen Kirchen das Merklichste und Auffallendste. Man beschloß daher zuerst diese äußerliche Scheidewand nieder zu werfen, und dann zu erwarten, was die Zeitumstände und der Erfolg weiter zu thun gestatten würden.

Wenn man die öffentliche Gottesverehrung beider Kirchen vereinigen wollte, so kam es, da beide Theile über das Wesen derselben einverstanden sind, und nur in ganz unbedeutenden Dingen abweichen, hauptsächlich darauf an, eine Abendmahlsliturgie auszumitteln, welche

beide Theile annehmen konnten, ohne ihre besondern kirchlichen Vorstellungen aufgeben zu müssen, oder dabei berührt zu sehen. Die Synode der Geistlichen zu Berlin hielt den Ausweg für den schicklichsten, daß man beim Ausspenden des Abendmahls nicht Hostien, sondern Brod nach der Gewohnheit der Reformirten gebrauchen, und dasselbe brechen, bei der Austheilung selbst aber sich der Worte bedienen solle; „Christus spricht: das ist mein Leib — das ist mein Blut.“ — Dieser Ritus ist auch wirklich in Berlin und an andern Orten ohne Anstoß von beiden Theilen gebraucht worden, und Reformirte und Lutheraner haben auf diese Art das Abendmahl gemeinschaftlich genossen. Auch ist dieser Ritus wirklich der Einsetzung Jesu gemäß, und läßt die dogmatischen Vorstellungen beider Kirchen unberührt.

Bei dieser Abendmahlsfeier aber können mehrere Bedenken entstehen. Man kann erstlich fragen: ist nicht die Theilnahme an einer solchen Abendmahlsfeier eine Untreue, ein Abfall von der Lutherischen Kirche? zweitens, ist es überhaupt erlaubt, mit solchen, von denen wir wissen, daß sie im Glauben nicht mit uns übereinstimmen, das Abendmahl zu feiern? drittens, hat nicht die neue Liturgie des Abendmahls für den lutherischen Christen etwas Verfängliches? viertens, wird dadurch beim Volke nicht Indifferentismus erzeugt werden? und fünftens: darf der Lutheraner wegen seines Verbandes mit der ganzen lutherischen Kirche diese neue Abendmahlsliturgie annehmen? Was

die erste Frage betrifft, so ist wohl offenbar, daß die Gemeinschaft des Altars noch nicht eine Gemeinschaft der Kirche oder des Glaubens ist. Viele Reformirte haben längst mit den Lutheranern, unter denen sie zerstreut lebten, das Abendmahl genossen, und wahrscheinlich ist dieses auch mit Lutheranern geschehen, die einzeln unter Reformirten lebten. Keiner aber hat durch diese Theilnahme seiner Kirche abgesagt, oder dem Lehrbegriffe derselben; ja er ist auch nicht einmal als einer angesehen worden, der dieses gethan hätte, oder hätte thun wollen. Auch genießen viele Mitglieder derselben Kirche gemeinschaftlich das heilige Mahl, ohne deßhalb auch in der Dogmatik einerlei Grundsätze zu haben, oder sich zu einerlei Dogmatik dadurch bekennen zu wollen. Und dieses ist auch natürlich. Das Abendmahl ist nicht Institut einer Privatkirche, sondern der allgemeinen Kirche Christi; und es ist nicht dazu geordnet, um sich dadurch als Mitglied einer Partikularkirche zu bezeichnen, und den Lehrbegriff derselben zu bekennen, sondern um sich als einen Verehrer Jesu überhaupt darzustellen. Denn unser Herr und Meister sagt: „solches thut zu meinem Gedächtniß;" nicht aber: solches thut zu Luthers oder Calvins oder irgend eines Andern Gedächtniß. Und Paulus schreibt: „so oft ihr von diesem Brode esset und von diesem Kelche trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen;" nicht aber: so oft ihr das Abendmahl genießt, sollt ihr Luthers, Calvins, oder ihrer Kirchen Lehrbegriff bekennen. Durch das Abendmahl stellt man sich also dar als Christ, und verkündigt durch

die Theilnahme am Tische des Herrn den Tod Christi, nicht aber die Glaubenslehre einer besondern Kirche. Hieraus ist klar, daß jedermann das Abendmahl mit solchen Christen feiern kann und darf, welche diese heilige Handlung nach Jesu Einsetzung feiern; folglich auch nach dem Ritus der vereinigten evangelischen Kirche, da dieser der Einsetzung Jesu gemäß ist. Aber eben so ist es auch klar, daß diese Gemeinschaft des Altars nur eine Gemeinschaft des allgemeinen Glaubens an Jesum, nicht aber eine Gemeinschaft des kirchlichen Glaubens bezeugt; daß derjenige, der das Abendmahl nach dem neuen Ritus feiert, dadurch seiner Partikularkirche nicht absagt, und zu einer andern Kirche noch nicht übertritt; daß folglich die Gemeinschaft des Altars noch keine Vereinigung der Kirchen ist. Auch hat man in Berlin den Gedanken nicht gehabt, daß die Gemeinschaft des Altars eine Vereinigung der Kirchen sey, sondern nur gemeint, daß sie dazu führen, eine Einleitung dazu seyn solle. Und dieses ist in sofern richtig, in wiefern eine Vereinigung der Kirchen auch Einheit ihres öffentlichen Cultus und besonders der Verwaltung der Sacramente mit einschließt. Da man in Berlin das Unionswerk einmal von Außen, von der kirchlichen Seite angreifen wollte, und hierbei die Abendmahlsliturgie ein Hauptdifferenzpunkt war; so war es allerdings der erste und natürlichste Schritt, diese Differenz zu heben, und man kann es daher nicht als eine Falschheit oder als ein verstecktes Spiel ansehen, daß bis jetzt die Lehre von der Gnadenwahl noch mit Stillschweigen übergangen worden ist; denn diese

hatte auf den Cultus und den kirchlichen Zustand überhaupt keinen Einfluß.

Was aber das zweite Bedenken betrifft: ob es überhaupt erlaubt sey, mit denen, die anerkannt andre Vorstellungen vom Abendmahle haben als wir, zum Tisch des Herrn zu gehen; so kann wohl auch dem zartesten Gewissen kein Bedenken beigehen, das heilige Mahl, wenn es sonst der Vorschrift Jesu gemäß gefeiert wird, auch gemeinschaftlich mit solchen zu genießen, welche über die wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, über die Art des Genusses desselben, und über die Kraft und Wirkung des Sacraments nicht einstimmig mit uns denken. Dieß ergibt sich schon aus dem, was bei Beantwortung des ersten Bedenkens gesagt worden ist; es erhellt aber auch noch aus andern Gründen.

Auch Jesus, als er Brod und Wein unter die Zwölfe austheilte, fragte nicht, ob sie alle einerlei Vorstellung von dieser Handlung und von seinem Leibe und Blute hätten, sondern es war ihm genug, daß sie alle ihn für ihren Herrn und Meister erkannten. Höchst wahrscheinlich aber hatten die Apostel, als Jesus das erste Abendmahl mit ihnen hielt, nicht dieselben Vorstellungen von diesem Mahle, und wenn, wie man nach der Erzählung der drei ersten Evangelisten annehmen muß, auch Judas der Verräther das Abendmahl mit genoß; so ist es noch offenbarer, daß der Genuß mit solchen, die anders als wir denken und gesinnt sind, erlaubt seyn muß. Wir finden auch nicht, daß Paulus (1 Korinth. Kap. 11.) der Gemeinde zu Korinth, in welcher

sich Mißbräuche beim Abendmahl eingeschlichen hätten, und wo sich nicht Alle richtige Vorstellung vom Leibe des Herrn machten, angerathen, viel weniger vorgeschrieben hätte, das Abendmahl mit denen, die falsche Vorstellungen davon hatten, nicht zu genießen. Wenn aber Paulus es unbedenklich fand, mit denen, „die den Leib des Herrn nicht unterschieden," das Abendmahl gemeinschaftlich zu feiern; wie sollten wir Bedenken finden, mit denen, welche den Leib des Herrn im Abendmahle anerkennen, das heilige Mahl gemeinschaftlich zu feiern?

Auch in der ersten christlichen Kirche waren die Vorstellungen von der Natur und Wirkung dieses Sacraments sehr verschieden; und doch feierte man es friedlich, und zu gemeinschaftlicher Erbauung. — Unsre Kirche selbst aber erklärt nirgends in ihren symbolischen Schriften, daß man das Abendmahl nicht mit denen, welche von der Kirchenlehre abweichen, feiern dürfe, und noch weniger macht sie den Nutzen dieser Feier von dem Glauben Andrer abhängig. Sie bedingt diesen vielmehr einzig durch den eigenen Glauben des Genießenden. „Obgleich, sagt Luther im großen Katechismus, ein Bube das Sacrament nimmt oder giebt, so nimmt er das rechte Sacrament, das ist, Christus Leib und Blut, eben so wohl, als der es aufs allerwürdigste handelt: Denn es ist nicht gegründet auf Menschen-Heiligkeit, sondern auf Gottes Wort, und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brod und Wein

zu Christus Leib und Blut machen kann? also kanns auch niemand ändern noch wandeln, ob es gleich mißbraucht wird. Denn um der Person oder Unglaubens willen wird das Wort nicht falsch, dadurch es ein Sacrament worden und eingesetzt ist." Wollten wir anders urtheilen; so dürften wir auch das Abendmahl nicht mit der vermischten Menge aus einer Kirche genießen, da ganz entschieden verschiedene Ansichten vom Abendmahle unter ihr herrschen. Sagt man aber: „diese, wenn sie auch anders glauben als die Kirche glaubt, oder gar ungläubig sind, gehören doch zur Kirche, halten sich doch äußerlich zu ihr, die Reformirten aber nicht;" so erinnere man sich, wie schon gezeigt worden ist, daß die Abendmahlsfeier blos den Christen, nicht das Mitglied dieser oder jener Kirche bezeichnen soll. Darüber ist kein Streit, daß Jesus gewollt hat, seine Bekenner sollen das Abendmahl auf gleiche Weise feiern, und daß es nicht gut ist, daß man ein lutherisches, reformirtes, katholisches Abendmahl hat. Wenn also eine Abendmahlsfeier ausgemittelt wird, die der Einsetzung Jesu gemäß ist, und welcher sich, seiner kirchlichen Vorstellungen unbeschadet, der reformirte Christ eben so wohl bedienen kann, als der lutherische; so muß es erlaubt seyn, dieser Abendmahlsfeier sich zu bedienen, und zu ihr, sobald man sich im Gewissen nicht verletzt fühlt, die Hand zu biethen. Der Herr sagte, als er den Seinen die Füße gewaschen hatte, Joh. 13, 34: ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander lie-

bet, wie ich euch geliebt habe. — Dabei wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seyd, so ihr Liebe unter einander habt.

Aber, sollte nicht drittens in den Veränderungen, welche die neue Liturgie des Abendmahls erfahren hat, etwas bedenkliches seyn? Denn man sagt bei der Austheilung zwar nicht mehr: „das bedeutet den Leib;“ oder: „das ist das gesegnete Zeichen des Leibes und Blutes Christi;“ aber auch nicht mehr: „dieses ist der Leib — das Blut Christi;“ sondern: Christus spricht: das ist mein Leib, — das ist mein Blut. Durch den Zusatz: „Christus spricht“ scheint man aber anzeigen zu wollen: „Christus sagt zwar das ist mein Leib; aber es ist nicht so eigentlich zu verstehen, sondern jeder kann es nehmen, wie er will.“ Hätte man nicht vielmehr die in der lutherischen Kirche übliche Formel beibehalten sollen: „nehmet hin und esset, das ist der wahre Leib — das wahre Blut eures Herrn und Heilandes ꝛc.“

Um über diese Sache unpartheiisch zu urtheilen, müssen wir uns erst an den Grundsatz erinnern, daß eigentlich keine Kirche das Recht hat, zu den Worten Christi, das ist mein Leib, etwas hinzuzusetzen; oder, wenn man ihr auch zugestehen will, ihre kirchliche Erklärung den Worten Christi beizufügen, so muß doch in einer Liturgie, welche das heilige Mahl nicht als Partheimahl betrachten, sondern es zu einem Mahle von Christen mehrerer Confessionen machen will, alles wegfallen, was Christus nicht gesagt,

sondern die Kirche als erklärende Glosse eingeschoben hat. Das will auch Luther. Er sagt in seiner Schrift von der Winkelmesse (Jahr 1533.): „wenn wir zusammen „kommen und seine Worte über Brod und „Wein sprechen, so soll es sein Leib und Blut „seyn; daß wir hier auch nicht mehr thun, „denn reichen und geben Brod und Wein mit „seinen Worten, nach seinem Befehl und „Einsetzung. — — Die Aemter und Sacra„menten sind nicht unser, sondern Chri„sti; — darum können wir auch nichts anders „daraus machen, sondern müssen seinen Be„fehl nachthun und solches halten. Wo wirs „aber ändern oder bessern so ists nichts, und „Christus nicht mehr da, noch seine Ord„nung." (Walchs Ausg. d. Werke Luth. 19. Thl. S. 2549 f.) — Es ist auch bekannt, daß Luther das Abendmahl genau mit den Worten Christi: nehmet hin und esset, das ist mein Leib — das ist mein Blut ꝛc. halten ließ. S. Walchs Ausg. der Werke Luthers 10. Thl. S. 2765. Auch erklärte er es in einem Briefe an den Herzog Johann Friedrich vom Jahr 1522 (Walch 10. Thl. S. 2741.) für gleichgültig, ob man Brod und Wein mit Händen oder dem Munde empfahe; wie wir auch in der That nicht wissen, ob Jesus den Aposteln das Brod selbst in den Mund, oder in die Hand gegeben, und ihnen den Kelch zum Munde geführt, oder ihnen denselben nur zur Hand gereicht habe zum Trinken.

Es ist daher wohl außer Streit, daß die Austheilungsformel der Reformirten: „das bedeutet den Leib; oder: das ist das gesegnete Zeichen des Leibes ꝛc." unstatthaft ist; denn sie weicht ab vom Worte Christi, welcher sprach: das ist mein Leib. Aber auf der andern Seite wollen wir auch zugestehen, daß das vor Leib und Blut bei den lutherischen eingeschobene Wörtlein „wahre"*) von Jesu auch nicht gesprochen, sondern als Schiboleth der kirchlichen Lehre beigesetzt worden ist. Es leidet keinen Zweifel, daß, wenn Lutheraner und Reformirte das Abendmahl gemeinschaftlich genießen wollen, sie das Feldzeichen ihrer Parthei, das jede mit der Abendmahlsliturgie verbunden hatte, aufgeben müssen, jene das Wörtlein „wahrer Leib und wahres Blut;" diese ihr „bedeutet" und ihr „gesegnetes Zeichen." Beide können und sollen auch diese Partheizeichen entfernen, weil sich Jesus dieser Ausdrücke nicht bedient hat, und das Abendmahl nicht zu Ehren irgend einer Specialkirche sondern zu Ehren Christi und zum Nutzen aller Christen eingesetzt ist, und alle zu Bruderliebe vereinigen soll. Es mag daher nicht nur erlaubt seyn, sondern es ist auch recht, von die-

*) In der im Jahre 1773 herausgekommenen churfächs. Kirchen- und Schulenordnung wird zwar S. 118 das Wörtchen „wahre" nicht gefunden; so viel ich aber weiß, steht es in der besonders herausgekommenen Kirchenagende, so wie es sich auch in der Casimirischen Kirchenordnung S. 34 findet. Auch ist mir erinnerlich, daß die Pfarrer in Sachsen sich der Formel: das ist der wahre Leib ꝛc. bei Ausspendung des h. Abendmahls zu bedienen pflegten.

ser heiligen Handlung den menschlichen Zusatz, der die Erlöseten Jesu entzweite, zu entfernen.

Aber wäre es dann nicht genug gewesen, die Formel der Austheilung nur so zu verändern: „nehmet hin und esset, das ist mein Leib — das ist mein Blut" Warum hat man das Verdächtige: Christus spricht: das ist ꝛc. eingeschaltet, durch welches der Gedanke erregt werden kann, als sey es nicht, sondern als sprecht Jesus nur so? — Welche Gründe die Berliner Synode und die Synoden andrer Länder geleitet haben, die Formel: Christus spricht ꝛc. vorzuziehen, darüber ist man wenigstens der Verfasser dieser Blätter, nicht unterrichtet worden; indessen liegen die Gründe für diese Wahl nicht tief verborgen.

Fürs Erste hat man eine Formel aufstellen wollen, welche weder die lutherische noch die reformirte wäre, damit kein Theil glauben sollte, er habe den Ritus der andern Kirche annehmen müßen. Wer die Menschen kennt, wird diesen Grund nicht ohne Gewicht finden. Deßwegen war es bedenklich, die lutherische Formel, wenn man auch den Zusatz „wahre" wegließe, zu gebrauchen, weil der Reformirte sonst leicht hätte glauben können, man wolle ihn lutherisch machen. Die neugewählte Formel aber unterscheidet sich den Worten nach eben sowohl von der lutherischen als von der reformirten Formel, und es klebt ihr, worauf hier allerdings etwas ankam, keine Farbe einer besondern Kirche an. — Fürs Andre aber enthalten beide Formeln sowohl das reformirte: „das ist das gesegnete

Zeichen des Leibes ꝛc." als das lutherische: „das ist der Leib, das Blut eures Herrn Jesu Christi ꝛc." nicht Worte Christi, sondern eine Declaration der Kirche oder des Ausspenders über das, was er darreiche. Ob nun gleich die letztere Formel eigentlich eben das sagt was das Wort Christi „das ist mein Leib," so war es doch angemessen, ihr die declaratorische Form zu nehmen, und die Worte Christi selbst zu gebrauchen, wenn man nun einmal die Liturgie so einrichten wollte, daß dabei keine Erklärung der Kirche über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ausgesprochen werden sollte.

Es scheint daher wirklich am zweckmäßigsten zu seyn, die Formel nicht als Declaration der Kirche, sondern als Declaration Christi erscheinen zu lassen, und also die Worte Christi: das ist mein Leib, das ist mein Blut, zu gebrauchen. Natürlich aber kann nun der Ausspender nicht sagen: nehmet hin und esset, das ist mein Leib, mein Blut; denn dieses klänge ja, als ob er von seiner eigenen Person spreche. Um also eine Unschicklichkeit zu vermeiden, setzte man die Worte vor: Christus sprach: nehmet hin und esset, das ist mein Leib ꝛc. — Etwas Verfängliches scheint also auf keine Weise in den Worten: „Christus sprach" zu liegen. Sie waren vielmehr schicklich, sobald man die Worte Christi „das ist mein Leib ꝛc." brauchen wollte. Auch ist schon längst von lutherischen Pfarren bei Communionen fürstlicher Personen dieselbe Formel: „Christus sprach: nehmet hin ꝛc." gebraucht worden, um die in der Liturgie vorgeschriebene

Anrede durch „Ihr" in der eigenen Person zu vermeiden, und doch auch das hier unschickliche „Sie" zu umgehen. — Daß aber irgend Jemand diese Formel so verstehen sollte: „Christus spricht zwar: das ist mein Leib ꝛc. aber es ist nicht so, oder du kannst es auch anders verstehen" — ist in Wahrheit eine ungegründete Besorgniß. Denn beruht denn unser protestantischer Glaube darauf, daß die Kirche spricht: das ist der Leib, das Blut Jesu Christi? oder nicht vielmehr darauf, daß Christus sprach: das ist mein Leib, mein Blut? — Gibt es also für den Christen eine höhere Beglaubigung als das: Christus sprach? — Der Supranaturalist wenigstens, in wiefern er etwas für wahr hält, weil es Jesus, in welchem er den Sohn Gottes verehrt, gesagt hat; kann dadurch in seinem Glauben nicht geirrt werden; der Rationalist aber, der Jesu Aussprüche nur erst annimmt, wenn er sie auch als Gebote der Vernunft erkennt, wird seinen Glauben überall nicht durch die Formel bestimmen lassen, und gewiß immer noch lieber die Stimme Christi: „das ist mein Leib" hören, als die Stimme der Kirche oder des Ausspenders: „das ist der Leib das Blut Christi."

Ob das Brod, dessen man sich bedient, gesäuert oder ungesäuert sey, darauf kommt nichts an. Denn nicht das Brod ist die Hauptsache, sondern das Brechen des Brodes, wodurch das Brechen des Leibes Jesu zur Vergebung der Sünde versinnbildet wird. Jesus bediente sich zwar des ungesäuerten Brodes; aber nicht, als ob gesäuertes untauglich gewesen wäre für seinen Zweck, sondern

weil grade beim Passahfeste kein andres als ungesäuertes vorhanden war. Auch bedienten sich die Christen der ersten Kirche, die den Gebrauch der Apostel wohl noch wissen konnten, unbedenklich des gesäuerten Brodes, und nur erst im 9ten Jahrhunderte wurde es im Abendlande allgemein gewöhnlich, ungesäuertes Brod zu gebrauchen. Was aber das Brechen des Brodes betrifft, so gehört es zum Wesen dieser symbolischen Handlung, und sehr cordate Theologen unsrer Kirche, namentlich Michaelis und Reinhard haben es für zweckmäßig gehalten, das Brechen des Brodes wieder herzustellen. Das fordert auch die evangelische Erzählung, wo es heißt: „nahm er das Brod, dankte und brach's;" und es ist um so weniger Bedenken dabei, da wir wissen, daß die Hostien erst seit dem 11ten Jahrh. üblich wurden, und das Brechen des Brods erst von da an aufhörte. Die Besorgniß, daß es einen Uebelstand machen werde, ein Stück Brod in den Mund aufzunehmen, ist durch die lange Praxis der reformirten Kirche hinlänglich beseitigt.

Wenn man aber befürchtet, daß das Volk durch diese gemeinschaftliche Abendmahlsfeier gegen seinen Glauben, und sein Bekenntniß nur gleichgültig werden, und glauben dürfte, es sey an allem Unterschiede des Glaubens nichts gelegen; so wird sich diese Besorgniß schwerlich rechtfertigen lassen. Denn man sagt ihm ja nicht: „ihr sollt euern zeitherigen Glauben aufgeben!" ja nicht einmal dieses: „es kommt auf eure Vorstellung vom Sacrament nichts an;" sondern nur

das sage man ihm: „ihr sollt euch, wegen eurer verschiedenen Auslegung der Worte Christi nicht entzweien, sondern euch nichts destoweniger für Brüder halten und als Brüder lieben.“ — Der Lutheraner hört ja, daß der Calvinist auch das heilige Mahl als ein Sacrament ehre; daß er auch an einen Genuß des Leibes und Blutes Christi zu seiner Beseeligung glaube. Sollte er einen solchen nicht gern für seinen Bruder erkennen, wenn er auch über die Art des Genusses des Leibes und Blutes Christi eine andere Meinung haben sollte? — Sollte aber ja ein Indifferentismus hieraus entstehen; so könnte er sich nur auf die zeitherige Lehre derjenigen Kirche erstrecken, der Jemand angehört. Das Volk könnte nämlich denken: „die Lehre der andern Kirche vom Abendmahl muß doch auch auf guten oder vielleicht gar auf bessern Gründen beruhen, als die Unterscheidungslehre deiner Kirche.“ Diese Besorgniß aber, könnte die reformirte Kirche eben so gut treffen als die unsrige. Das Verhältniß ist gleich; Calvin kann eben so gut verlieren als Luther. Wollte man von lutherischer Seite im Voraus fürchten, Luther werde dabei verlieren, so zeigte man dadurch nur ein Mißtrauen in seine eigene Sache.

Doch so ist wohl auch jene Bedenklichkeit nicht gemeint. Man fürchtet vielmehr, dadurch einen Indifferentismus gegen das Christenthum überhaupt befördert zu sehen. Durch die gemeinschaftliche Abendmahlsfeier aber wird dieses schwerlich geschehen. Wenn man sich dabei der lutherischen Formel: „das ist der wahre Leib eures Herrn und Heilandes ꝛc.“ und der reformirten: „das ist das ge-

segnete Zeichen des Leibes Jesu Christi," abwechselnd bediente; so könnte die Ehrfurcht vor Jesu Wort bei dem Volke vielleicht geschwächt, und dasselbe auf den Gedanken geleitet werden: man habe es mit Jesu Worten nicht genau zu nehmen, und es sey gleichviel, ob Jesus gesagt habe: „das ist mein Leib," oder: „das ist das Zeichen meines Leibes." — Aber man bedient sich bei der neuen Liturgie der Worte Christi selbst: „Christus spricht: das ist mein Leib," und läßt nur die beiden Kirchenerklärungen dieses Worts Jedem frei; nämlich ob er dieses so verstehen wolle: „dieses ist mein wahrer Leib," oder: „dieses ist das Zeichen, Symbol meines Leibes." Also höchstens Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Auslegung der Worte Christi, nicht aber gegen das Wort Christi selbst kann dadurch erzeugt werden.

Sollte aber nicht endlich die Rücksicht auf die ganze Religionsgesellschaft der augsburgischen Glaubensverwandten, mit welcher man durch Bekenntniß und Gelöbniß verbunden ist, einen Lutheraner abhalten, den neuen Abendmahlsritus anzunehmen? — Daß der Lutheraner dadurch seiner Kirche nicht absagt, ist schon gezeigt worden. Er bleibt immer augsburgisch, wenn er gleich gebrochenes und gesäuertes Brod unter der neuen Formel und in Gesellschaft der Reformirten genießt. Die neue Liturgie betrifft blos die äußerliche Form der heiligen Handlung, nicht das Dogma der Kirche, das vielmehr dabei unberührt bleibt. Auch ist sie der Einsetzung Jesu gemäß. Jede Partikularkirche der Lutheraner hat sich aber immer die Freyheit vor-

behalten, das Liturgische der Sacramentsverwaltung nach eigenem Ermessen zu bestimmen, und dabei nur als leitenden Grundsatz angenommen, daß die Litürgie der Einsetzung Jesu gemäß sey. Da dieses nun die neue Abendmahlsliturgie ist; da sie mit dem kirchlichen Lehrbegriffe in keinem Widerspruche steht: so ist wohl auch kein Zweifel, daß eine lutherische Landeskirche diese Liturgie, ohne den lutherischen Kirchen andrer Länder dadurch verantwortlich zu werden, annehmen kann. Und dieses um so mehr, je ernstlicher Luther bei der von ihm eingeführten Liturgie, welche von den meisten lutherischen Kirchen angenommen wurde, erklärte, daß er damit keine Vorschrift für alle Zeiten geben wolle, sondern daß er erwarte, die Nachkommen würden es besser machen.

Nach diesem allen ist es daher unbedenklich, daß einzelne lutherische Christen an der gemeinschaftlichen Feier des Abendmahls nach dem neuen Ritus Antheil nehmen, oder daß einzelne Landeskirchen diesen Ritus bei sich einführen. Es geschieht dadurch immer ein merklicher Schritt zur Vereinigung der beiden evangelischen Confessionen. Zu diesem Schritte aber werden sich lutherische Kirchen, die nicht gerade vermischt unter Reformirten leben, nur dann bewogen oder näher aufgefordert fühlen können, wenn ihnen überhaupt die Union, welcher man dadurch Vorschub geben will, als nützlich, und der betretene Weg als zweckmäßig und zum Ziele führend erscheint.

II.

Von der Nützlichkeit einer Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche überhaupt.

Wenn von Unionsversuchen zwischen beiden Kirchen die Rede war, so hat es nie an Männern gefehlt, welche an dem Nutzen einer Vereinigung zweifelten; und namentlich hat man auch jetzt befürchtet, man werde sich nur in eine Menge bedenklicher Inconvenienzen verwickeln, ohne dadurch ein Gut, das eine so bedenkliche Veränderung lohnen könnte, zu erlangen. Man meinte, die Fürsten beider Confessionen seyen ja zeither einig, die Bekenner verträglich gewesen; ohne Reibung hätten beide Kirchen unter und neben einander bestanden; ohne Gefahr könnten sie ferner neben einander stehen, und ihre Verschiedenheit werde nur den glücklichen Erfolg haben, einen nützlichen Wetteifer in Gelehrsamkeit und christlichen Sitten zu unterhalten.

Wollten sich die Freunde der Union dagegen auf Auctoritäten berufen, so könnten sie sagen: so dachten die Väter nicht! Sie sahen die Trennung der beiden Kirchen, die

sich mit Recht evangelische nannten, weil beide das Evangelium für Norm des Glaubens und Lebens halten, als ein Uebel an, und gaben sich viele, jedoch vergebliche Mühe, die Getrennten zu vereinigen. Doch die Auctorität mag in einer so wichtigen Sache nicht entscheiden; auch die Stimme des Publikums, die sich über die evangelische Union als über ein heilsames Werk an so vielen Orten hat vernehmen lassen, mag hier unbeachtet bleiben. Denn wir wollen den Werth der Stimmen weder nach ihrem Alter noch nach ihrer Zahl schätzen. Die Sache selbst muß hier entscheiden.

Wahr ist es, und wir wollen es hier als wahr voraussetzen, daß in unsern Tagen der Confessionsunterschied zwischen Lutheranern und Reformirten in Deutschland keine politischen Folgen mehr gehabt hat, und auch im gegenwärtigen Augenblicke, obgleich das mit dem deutschen Reichstage aufgelöste Corpus Evangelicorum noch nicht wieder hergestellt ist, keine nachtheiligen Wirkungen äußert. Ja wir wollen auch zugeben, daß zwischen beiderlei Confessionsverwandten selbst, wo sie unter und neben einander wohnen, keine unangenehmen Reibungen von Wichtigkeit vorkommen, ob sich gleich sehr leicht aus manchen Erfahrungen würde nachweisen lassen, daß es an solchen Reibungen nicht gänzlich fehlt.

Aber wer verbürgt uns denn, daß dieses nicht in Zukunft, so wie es früher im dreißigjährigen Kriege und im Jahrhundert der Reformation der Fall war, wieder geschehen könnte? Wer ist so weise, um bestimmt sagen zu kön-

nen, daß die Fackel der Zwietracht nie wieder entbrennen könne? — Soll man nicht in günstiger Zeit Anstalten treffen, um ein Uebel, das bei dem jetzigen Zustande der Dinge dennoch wieder eintreten kann, für immer zu entfernen? Ist es weise, den gespaltenen Damm eines Flußes nicht zu vereinigen, weil der Strom eine lange Zeit ruhig floß, und keine empörten Wellen über die blühenden Fluren der Anwohner herauszubrechen drohten? Wird er darum immer ruhig seyn? Könnte nicht mit andern Worten wieder eine Zeit kommen, wo die junge dreihundertjährige evangelische Kirche neue Kämpfe gegen äußere Feinde zu bestehen hätte, und wo es wichtig wäre, daß sie vereinigt stünde?

Und wer mögte läugnen, daß die Trennung der beiden Kirchen ihre sehr unangenehmen Inconvenienzen hat? — Lutheraner und Reformirte wohnen in vielen Städten und Ländern beisammen, und es wäre beiden der Zahl nach sehr vortheilhaft, nur Eine Gemeinde zu bilden, Eine Schule, Eine Kirche, Einen Pfarrer zu haben. Oder wer sollte nicht wünschen, daß Eheleute auch Eine Kirche und Einen Seelsorger hätten, daß in manchen Familien die Söhne nicht einer andern Confession folgten, als die Töchter, daß nicht eine reformirte Fürstin, wenn sie sich mit einem lutherischen Fürsten vermählt, und umgekehrt, auch genöthigt wäre, eine besondre Hofkapelle für ihre Confession einzurichten; daß nicht auf einer und derselben Universität reformirte und lutherische Professoren der Theologie, in demselben Lande lutherische und reformirte Consistorien und Oberdirectionen

wären? — Diese Inconvenienzen sind immer von solcher Bedeutung, daß man, wenn es ohne Verletzung des Gewissens geschehen kann, die Gelegenheit, sie zu entfernen, nicht verachten muß.

Dazu kommt, daß das Beispiel von Deutschland auch wirksam werden wird für andere Länder, wo beide Confessionen weder so ruhig, noch so frei und ungedrückt, noch so einig neben einander und unter römischen Christen wohnen. Wer den Zustand dieser evangelischen Gemeinden kennt, wird wohl gern zugestehen, daß eine Union für sie beide sehr vortheilhaft seyn müßte. So lange aber die lutherischen und reformirten Länder und Kirchen, die sie als ihre Mütter ansehen noch feindselig getrennt sind; so lange werden auch sie geschieden bleiben. Eine Vereinigung beider Confessionen aber in Deutschland und mit der Schweiz würde gewiß früher oder später auch zur Vereinigung der beiden Confessionen in Ungarn, Frankreich, Rußland und andern Ländern führen. Soll man diesen Brüdern nicht in einer ihnen so nützlichen Sache mit gutem Beispiele vorgehen, wenn man es kann? — Wird nicht dadurch ihr Zustand eben so wohl als der unsrige mehr Sicherheit, ihre kirchliche Subsistenz mehr Leichtigkeit, ihr Kirchenregiment mehr Einheit bekommen?

Doch, wir wollen die Sache auch als Christen erwägen, und nicht blos auf den äußerlichen Zustand der Kirche sehen. — Daß es Jesu Wille war, seine Verehrer sollten Eine Heerde unter Einem Hirten seyn, darüber ist wohl kein Streit. Daß man also in seinem Sinne handelt,

wenn man bereit ist, eine Trennung aufzuheben, durch welche der Geist der Eifersucht, des Mißtrauens, der Zwietracht, oft auch der Verfolgung und des Hasses unter christlichen Brüdern theils geweckt, theils genährt wird, ist offenbar. — „Liebet euch unter einander, gleich wie ich euch geliebt habe!" Das war Jesu dringende Ermahnung an seine Freunde vor seinem Scheiden. Und wahrlich seine Liebe war nicht nach dem Unterschiede der Dogmatik unter seinen Freunden abgemessen, und erstreckte sich eben so wohl auf Samariter als auf Juden, obgleich beide verschiedene Kirchen bildeten. Eben so wenig wollte Paulus nach 1 Korinth. Kap. 1., daß die Christen Paulisch, Kephisch oder Apollisch werden und heißen sollten, sondern er ermahnt die Epheser Kap. 4, V. 3—5: „seyd fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste, durch das Band des Friedens. Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seyd auf einerlei Hoffnung eures Berufs. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe."

Jeder Christ hat daher die Verbindlichkeit, die Hand des Friedens, die ihm sein christlicher Bruder biethet, anzunehmen, dafern er es ohne Verletzung seines Gewissens thun kann. Sollte daher auch die Union der Kirchen nicht einen einzigen äußerlichen Vortheil gewähren, so wäre sie ihm schon wünschenswerth um der christlichen Pflicht willen, zu halten die Einigkeit im Geiste, und den Saamen gegenseitiger Zwietracht zu ersticken.

Dagegen kommt nun die Erwartung, daß die fortbestehende Trennung beider Kirchen den Wetteifer in Gelehrsamkeit und christlicher Tugend zwischen ihnen wecken und unterhalten werde, in keine Betrachtung. Dieser Vortheil, wenn er auch wirklich erreicht werden könnte, ist der höhern Pflicht der Eintracht untergeordnet, und wird durch die unvermeidlichen Nachtheile der Trennung ganz aufgehoben. Ueberhaupt soll das Wachsthum in christlicher Erkenntniß und Tugend nicht aus der unlautern Quelle des Neides, der Herrschsucht, des Partheigeistes und Sectenstolzes hervorgehen, sondern aus der reinen Quelle der Liebe zu Gott und Jesu, und der Achtung und Liebe für Wahrheit und Tugend. Auch beweiset dieser Grund zu viel. Denn es würde, wäre er gegründet, folgen, daß, einen gewissen Grad der Zwietracht zu unterhalten, Pflicht, und daß zu wünschen sey, die Christen mögten nie zur Eintracht des Glaubens und zu einer friedlichen unangefochtenen Existenz kommen. Der zufällige und ungewisse Vortheil eines Zustandes kann nie den absoluten Werth und die Rechtlichkeit desselben bestimmen.

Es ist jedoch kaum einen Zweifel unterworfen, daß diejenigen, welche sich mißbilligend über das Unionswerk erklärt haben, nicht darüber einverstanden seyn sollten, daß eine Union überhaupt etwas wünschenswerthes sey, und Beförderung verdiene. Nur diese Art der Union scheint ihnen zweckwidrig, bedenklich, verfänglich; nur diese blos äußerliche Vereinigung mit Vorbehalt des Innern und des Glaubens scheint ihnen auf der einen Seite der verkehrte

Weg zu einer Vereinigung, und auf der andern Seite blos als ein Versuch, die Unterscheidungslehren der lutherischen Kirche allmählig in Vergessenheit zu bringen, und diese Kirche der reformirten unvermerkt zu unterwerfen. Die Erscheinung, daß zeither nur in den Ländern, wo der Landesherr reformirt ist und die Reformirten die geringere Anzahl sind, das Unionswerk mit Eifer betrieben worden ist, scheint nicht der letzte Grund zu diesem Verdachte gewesen zu seyn. Ohne uns hier auf die Beleuchtung dieses Verdachts einzulassen, wollen wir das Wesen der projectirten Union, was endlich doch die Hauptsache ist, näher prüfen.

III.

Ueber die Natur kirchlicher Unionen überhaupt, und der projectirten insonderheit.

Es ist eine Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche, über die man streitet. Billig fragt man zuerst: was ist denn eine Kirchenvereinigung; oder was kann sie seyn? —

Kirchen, oder öffentlich constituirte und anerkannte religiöse Gesellschaften können sich auf eine vierfache Art vereinigen.

Erstlich politisch. Sie können zusammentreten für einen politischen Zweck, besonders in Rücksicht der Sicherheit ihres äußerlichen Zustandes; und sie können sich entweder temporär, oder bleibend für diesen Zweck verbinden. Bei dieser Vereinigung bleibt jede Kirche in ihrem Wesen; es sind immer noch zwei Kirchen von verschiedener Lehrart, Verfassung, Regiment und Cultus; aber sie handeln in Sachen ihrer äußerlichen Sicherheit

als eine. Diese politische Einigung kann nur zwischen solchen Kirchen eine bleibende seyn, die sich in den Principien ihrer Dogmen und ihres Regiments nicht widersprechen. Zwischen der lutherischen und päpstlichen Kirche kann daher wohl eine temporäre, nie aber eine bleibende Einigung erzeugt werden; wohl aber zwischen der lutherischen und reformirten, weil beide Ein Princip in der Lehre und im Regimente haben; in der Lehre nämlich das Ansehen der Schrift, im Regimente die Verbindung des höchsten Episcopats mit der Regentengewalt. — Eine solche Einigung fand bis zur Auflösung des deutschen Reichs in dem corpore Evangelicorum Statt. Von ihr kann hier die Rede nicht seyn; denn sie ist nicht eine Sache der Lehrer, sondern der Regenten, als der Inhaber des höchsten Episcopats. — Zwei Kirchen können sich aber auch

Zweitens moralisch vereinigen, in wiefern sie nämlich allem Hasse, aller Verfolgung und Bedrückung und dem Anspruch auf Alleinherrschaft entsagen, sondern sich gegenseitig vertragen, und sich alles Gute gönnen und thun. Solche moralische Vereinigung kann nur statt finden, wenn beide Kirchen kein Princip des Hasses und der Alleinherrschaft haben. Mit der römischen Kirche sie zu schließen, ist daher nicht möglich wegen ihres Princips von der Verdammniß aller außer ihrer Kirchengemeinschaft Befindlichen, vom Papst als Gottes Statthalter, von der Einheit der Kirche, und der Strafbarkeit des Abweichens vom Kirchenglauben. Individuen dieser Kirche können wohl andre Kirchenverwandte lieben, indem sie den feindseligen

Principien der Kirche untreu werden; aber die Kirche kann ihre Ansprüche auf Alleinherrschaft nie aufgeben, und es war daher dem Grundprincip des Papismus ganz gemäß, daß der jetzige Papst, als Papst, gegen die auf dem Wiener Congresse ausgesprochene Gleichheit der drei Kirchen in Deutschland, eben so, wie einst gegen den westphälischen Frieden protestirte, ob er gleich, als Individuum gegen Individuen der protestantischen Kirchen den Principien seines Papstthums nicht immer treu bleibt. — Zwischen den beiden protestantischen Kirchen ist aber eine moralische Vereinigung sehr wohl möglich, ja sie hätte wenn beide Kirchen dem Egoismus hätten entsagen wollen, gleich ursprünglich da seyn, und nie gestört werden sollen. Denn beide Kirchen haben kein Princip des Hasses oder der Alleinherrschaft, sondern stimmen in dem, was bei jeder Kirche die Hauptsache ist, in dem Princip der Dogmatik, des Cultus und des Kirchenregiments, überein. Auch diese Vereinigung ist zwischen beiden Kirchen allmählig entstanden, und wenigstens in einem gewissen Grade vorhanden, wenn auch nicht so vollkommen, als zu wünschen wäre. — Zwei Kirchen können sich aber auch

Drittens Dogmatisch vereinigen, indem sie ihren öffentlichen Lehrbegriff gegen einander ausgleichen und einen gemeinschaftlichen Lehrbegriff annehmen. Eine solche Vereinigung ist eine wahre und wirkliche; denn da werden aus zwei Kirchen im Glauben eine; sie ist eine innerliche und geistige, das Element der Religion, den Glauben, betreffende, während die politische und moralische Vereini-

gung nur auf äußerliche Verhältnisse und Zwecke geht. Sie kann aber nur geschehen, wenn beide Kirchen keine widersprechenden Grundsätze des Glaubens haben. Denn ist dieses der Fall, wie zwischen der päpstlichen und der protestantischen Kirche, so kann wohl eine Kirche die andre verschlingen, eine sich in der andern auflösen, die eine zu seyn aufhören; aber sich vereinigen zu einer dritten, dieß können sie nicht, sie müßten denn beide ihre Principien aufgeben. Eine Vereinigung der Dogmatik der römischen und der protestantischen Kirchen scheint daher unmöglich, und alle Versuche, die man dießfalls gemacht hat, sind thöricht, so wie sie auch ganz erfolglos geblieben sind. Die römische Kirche hat am Papste einen infallibeln Glaubensrichter, die protestantische verwirft einen solchen Richter durchaus; jene fordert Einheit des Glaubens und Unterwerfung der Meinungen Einzelner unter das Ansehen der Kirche und des Papstes, diese verlangt Freiheit der Gewissen, und hält diese Freiheit für ihr erstes und höchstes Gut. Jene verbiethet die religiöse Forschung oder deren Bekanntmachung, in wiefern sie mit den Meinungen und Einrichtungen der Kirche streiten; diese hält beides für erlaubt und nothwendig. Jene findet die Fülle der Kirchengewalt im Papste, diese in der Gemeinde.

Zwischen der lutherischen und reformirten Kirche hingegen ist eine Vereinigung des Lehrbegriffs möglich, weil beide dasselbe Grundprincip des Glaubens haben, nämlich: die heilige Schrift als die einzige Regel des Glaubens und Lebens der Christen zu betrachten. Ihre dogma-

tische Verschiedenheit geht blos hervor aus der ungleichen Anwendung des Princips, aus der verschiedenen Auslegung der Schrift, über welche sie sich um so eher vereinigen können, je weniger sie über die Grundsätze der Auslegung etwas gegen einander symbolisch festgestellt haben, und je mehr sie in der Hauptsache der Auslegung übereinstimmen.

Endlich können zwei Kirchen zwischen sich *vierten*s eine gesellschaftliche Vereinigung stiften, indem sie eine gemeinschaftliche kirchliche Verfassung und Regierung und einen gemeinschaftlichen Cultus annehmen, ihre dogmatischen Differenzen aber unentschieden, und jedem die Freiheit lassen, der Meinung der einen oder der andern Kirche zu folgen. Eine solche Vereinigung ist auch eine Vereinigung, aber nur eine *äußerliche*, keine innere; nur eine *halbe*, keine ganze. Zwei Kirchen werden als *äußerliche* Gesellschaft dadurch zwar *eine*; aber innerlich, an Glauben und Bekenntniß sind es immer noch zwei Gesellschaften. — Auch diese Vereinigung ist zwischen der römischen und protestantischen Kirche nicht möglich, weil sich ihre Principien über das Kirchenregiment und den Cultus widersprechen; wohl aber zwischen der lutherischen und reformirten, weil beide über beide Gegenstände einerlei Grundsätze festhalten.

Aus dem bisher Gesagten ist klar, daß nur die dritte und vierte Art der Vereinigung und zwar beyde in Verbindung, den Namen einer Vereinigung wirklich verdient, die politische aber eigentlich blos eine Verbindung der Fürsten als Kirchenobern, die moralische aber blos eine gegenseitige

Duldung der einzelnen Kirchenglieder ist; derjenigen ähnlich, die man jetzt in einigen Ländern auch den Bekennern der jüdischen Religion erweisen zu müssen, sich für verbunden hält. Beide Kirchen bleiben bei der politischen und moralischen Union sowohl innerlich als äußerlich zwei Kirchen, und immer bereit, ein verschiedenes Interesse zu verfolgen, oder gegen einander feindlich aufzutreten, sobald eine Veranlassung sie dazu auffordert. So nützlich und wünschenswerth also auch die politische und moralische Einigung beider Kirchen seyn mag; so fehlt es ihr doch an festem Grunde und an einer Bürgschaft ihrer Dauer, wenn sich die Kirchen nicht auch dogmatisch und gesellschaftlich vereinigen. Denn nur dann mögen alle vortheilhaften Resultate einer Union überhaupt und auf die Dauer erwartet werden, wenn wirklich zwei Kirchen innerlich und äußerlich zu Einer werden, und zu einem einigen Ganzen zusammenwachsen.

Unsern Vorfahren schien die dogmatische Vereinigung die Hauptsache zu seyn, weil alle äußerlichen Abweichungen sich leicht ausgleichen, sobald man sich in den Grundsätzen, aus denen sie hervorgehen, vereinigt hat. Sie fingen daher ihre Unionsversuche am liebsten mit Unterhandlungen über die Glaubenslehre an, und glaubten, daß es, wenn sie einmal hierin einig wären, sehr leicht seyn würde, auch Regiment und Cultus zu vereinigen, verwarfen aber immer eine blos äußerliche Vereinigung ohne Ausgleichung des Lehrunterschieds. Denn das Aeußerliche, in wiefern es nicht aus ausdrücklichen Vorschriften des Christenthums

hervorgehe oder ihnen widerstreite, erkannten sie immer für etwas von dem Ermessen der Kirche Abhängendes, worin man die Gewissen nicht binden dürfe, sondern wo man andern unbedenklich nachgeben könne und solle. Aber der Glaube war ihnen Sache des Gewissens, worin man nicht handeln und dingen könne, weil er auf Gottes Wort beruhe, von welchem keine Kirche abweichen dürfe und solle.

Weil aber ihre Unterhandlungen über die Ausgleichung ihrer Dogmatik immer fruchtlos gewesen sind, so glaubten die jetzigen Freunde der Union einen andern Weg einschlagen zu müssen. Man ließ die Dogmen ganz aus dem Spiele und fing mit der gesellschaftlichen Vereinigung an. In Berlin machte man dazu vor der Hand nur die Einleitung, indem man den Cultus beider Kirchen zu vereinigen suchte, aber ihr Regiment und ihre Verfassung in dem zeitherigen Zustande ließ. In andern Ländern, namentlich im Nassauischen und Hanauischen, gieng man weiter, und vereinigte auch beide Kirchen in der Verfassung und dem Kirchenregiment.

Beides ließ sich leicht bewirken. Im Cultus sind beide Theile, was die Hauptsache betrifft einverstanden, und die Erfahrung hat gelehrt, daß man auch einen Abendmahls-Ritus fand, den beide Theile annehmen konnten. Eben so wenig Schwierigkeit biethet das Kirchenregiment beider Confessionen dar, obgleich die Verfassung der lutherischen Kirche mehr monarchisch, die der reformirten mehr republikanisch ist, was sich aus der Verschiedenheit des politischen Zustandes der Länder, in denen jede Kirche entstand, leicht

erklärt. Aber in der Hauptsache sind beide Kirchen nicht verschieden. Beide nehmen die heil. Schrift als höchsten Richter in Glaubenssachen an; beide haben nur einen unsichtbaren Oberherrn der Kirche, Jesum, ohne sichtbaren Statthalter; beide ertheilen der höchsten Staatsgewalt ihrer Confession im Namen der Gemeinden das sogenannte Episcopat, oder das Recht der obern Direction der Kirche als einer äußerlichen Gesellschaft.

Es war also gar nichts Schweres, den Cultus und das Kirchenregiment beider Kirchen auszugleichen und zu vereinigen, und es läßt sich nicht läugnen, daß die Freunde der Union die Sache auf der leichtesten Seite angriffen, und das Schwerere, die Vereinigung der beiden Bekenntnisse, dahinten ließen. Nach den Erklärungen der Berliner Synode hat man auch gar nicht die Absicht, sich in der Lehre zu vereinigen, sondern will jede Kirche bei ihrem Lehrbegriffe lassen, und auch die Synoden im Nassauischen und Hanauischen haben wenigstens noch keine Miene gemacht, sich mit der Ausgleichung des dogmatischen Unterschieds zu beschäftigen. Es verdient daher wohl eine reifliche Untersuchung, ob auch eine *solche* Union an sich recht und erlaubt, und dauerhaft und nützlich seyn könne.

IV.

Ist es erlaubt, und hat es einen Werth, daß beide Kirchen eine blos gesellschaftliche Vereinigung mit fortbestehender Verschiedenheit des Lehrbegriffs schließen?

Daß die Synoden im Nassauischen und Hanauischen, welche die gesellschaftliche Vereinigung nach den öffentlichen Nachrichten zu urtheilen, so willig und so schnell geschlossen haben, diese Frage einer reiflichen Prüfung unterworfen haben, kann man wohl voraussetzen. Da jedoch davon im Publikum nichts bekannt geworden ist, so kann es uns nicht abhalten, hierdie Sache kürzlich zu prüfen.

Daß die lutherischen Gemeinden eines Landes das Recht haben, sich mit einer andern Kirche zu vereinigen,

sobald sie erkennen, daß der Unterschied, der beide trennte, ungegründet ist, und daß sie in Irrthum befangen waren, die andre Parthei aber recht lehrte, das kann gar nicht zweifelhaft seyn. So wie jeder Einzelne das Recht besitzt, den kirchlichen Verein, dem er angehört, zu verlassen, und einer andern Kirche beizutreten, wenn ihn Glaube und Gewissen dazu treibt; eben so haben es auch die Landeskirchen einer gewissen Confession. Der kirchliche Verein ist Mittel zum Zweck; er soll vermitteln, daß die Absichten des Christenthums bei seinen Bekennern erreicht, die Lehre Jesu erhalten und ausgebreitet, die Herrschaft der Sünde vermindert, die christliche Vollkommenheit befördert, und die Gnade Gottes den Menschen dargebothen werde. Da dieser Zweck ein idealischer ist; so gibt es auch ein Ideal der Kirche, welchem sich jede empirische Kirche immer mehr nähern soll. Die Kirchen haben daher das Recht, ja die Pflicht, sich immer mehr dem Ideal der Kirche näher zu bilden, und dem gemäß ihre Bekenntnisse, Verfassung und die Verwaltung der Sacramente zu reformiren, ohne dafür andern Kirchen, mit welchen sie bis dahin gleiche Bekenntnisse und Verfassung hatten, verantwortlich zu werden. Denn wenn es erlaubt ist, der vollkommensten Erreichung des Zweckes des Christenthums nachzustreben; so muß es auch erlaubt seyn, das Mittel dazu, die bestmöglichste kirchliche Einrichtung, zu wählen. Darum haben auch die lutherischen Kirchen des Preußischen, Nassauischen, Hessischen Staats oder andrer Länder das Recht, sich zu reformiren; also auch das Recht, sich mit

einer andern Kirche zu einer vollkommnern kirchlichen Form zu vereinigen.

Dazu kommt, daß die einzelnen lutherischen Landeskirchen kein äußerliches Ganze bilden, und nicht in solchen Verhältnissen stehen, daß sie einander Rechenschaft schuldig wären über die Veränderungen, welche sie vornehmen, oder dazu die Erlaubniß und Beistimmung andrer lutherischen Kirchen bedürften. Die römischen Glaubensverwandten in einem Lande können freilich mit den Protestanten, unter denen sie wohnen, nie zu einer partiellen Union zusammentreten, weil die römische Kirche in allen Ländern ihres Bekenntnisses auch ein äußerliches Ganze bildet; ein gemeinschaftliches Oberhaupt, den Papst, und eine gemeinschaftliche Regierung, die Curie zu Rom, hat, und ihre Lehrer und Diener, sie mögen sich befinden wo sie wollen, vom Papste abhängig sieht. Bei diesen Confessionsverwandten ist also eine gesellschaftliche Verbindlichkeit vorhanden, keine Veränderung ohne Beistimmung des Oberhaupts der Gesellschaft, so lange sie dieses anerkennen, vorzunehmen. Aber die lutherische Kirche bildet in den verschiedenen Ländern, wo ihr Bekenntniß blüht, kein äußerlich verbundenes Ganze; sie hat keine allgemeine Repräsentation, keine über das Ganze sich erstreckende Direction, welcher sich die einzelnen Provinzialkirchen zu einem kirchlichen Gehorsam verpflichtet hätten. Jede Kirche steht vielmehr in ihrem Lande für sich, und wir haben wohl in Rücksicht des äußerlichen Verbandes eine lutherische Kirche in Sachsen, Preußen, Würtemberg, Schweden, Däne-

mark u. s. w., aber keine allgemeine lutherische Kirche. Findet also die Kirche in irgend einem Staate eine Veränderung ihrer Lage und dem Zwecke des kirchlichen Vereins angemessen; glaubt sie mit gutem Gewissen etwas verändern, oder sich an eine andre Bruderkirche anschließen zu können: so hat sie darüber den Kirchen in Schweden, Dänemark, am Rheine an der Spree oder Elbe, oder wo sie sonst sind, keine Rechenschaft abzulegen. Dazu kommt, daß nach protestantischem Kirchenrechte das Reformationsrecht zu den Episcopalrechten gehört, welches jeder protestantische Fürst in seinem Lande in Auftrag der Kirche ausüben kann und darf. Wenn daher Fürst und Gemeinden einig sind, eine gewisse Veränderung in ihrem kirchlichen Zustande vorzunehmen; so haben sie nirgends eine rechtliche Verbindlichkeit, wegen der Vereinigung mit den Reformirten ihres Landes mit den Lutheranern in Sachsen, Mecklenburg, Holstein u. s. w. Rücksprache nehmen zu müssen.

Auch die Rücksicht auf die magna charta der Lutheraner, die Augsburgische Confession, ändert die Sache nicht. Sie können, wenn sie sonst wollen, ohne Genehmigung der andern Confessionsverwandten, die augsburgische Confession aufgeben. Ihr Zutritt zu dieser Confession war frei, und geschah, weil sie dieselbe für wahr hielten. Sie blieben bei ihr, nicht weil sie dieselbe einmal angenommen hatten, sondern weil sie fortdauernd dafür hielten, daß sie der heil. Schrift gemäß sey. Es bleibt ihnen daher auch immer, so wie jedem Individuum das Recht, sich von dieser Confession loszusagen. Die Befugniß dazu folgt aus

dem Reformationsrechte, das jeder religiösen Gesellschaft zusteht. Wollte man anders denken, so würde man auch die Sachsen und Schweizer verdammen müssen, daß sie vor dreihundert Jahren in ihren Ländern von diesem Rechte Gebrauch machten, sich von der römischen Kirche trennten, und zu einem besondern kirchlichen Verein zusammentraten.

Im allgemeinen also kann der Schritt der Union, der in verschiedenen Ländern geschehen ist, nicht getadelt werden, und an sich betrachtet stand es den lutherischen und reformirten Kirchen jener Länder frei, von ihrem Reformationsrechte Gebrauch zu machen, und eine vereinigte evangelische Kirche zu bilden.

Eine andre Sache aber ist es, wenn man die Union, welche in einigen Ländern gemacht worden ist, und in andern vorbereitet wird, in Betrachtung zieht, und nach der Rechtmäßigkeit und den Werth einer solchen Vereinigung fragt; also eine Vereinigung, wo blos die Formen des Regiments und des Cultus vereinigt werden, die Unterschiede der Lehren und Bekenntnisse aber fortbestehen sollen, wie sie bisher bestanden haben. — Wir wollen hier nicht auf die Art sehen, wie die Union hier und da mag betrieben worden seyn; wir wollen nicht fragen, ob man nicht zuvor das Volk, das man mit in die Union hineinzieht, davon hätte unterrichten, darauf vorbereiten, und die Gewissensscrupel, die bei diesem oder jenem entstehen konnten, beseitigen sollen; nicht fragen, ob die Synoden der Lehrer auch das Recht hatten, ohne Rücksprache mit den Gemeinden, als deren Bevollmächtigte sie

sich betrachten mußten, die Gemeinschaft der Kirchengüter einzugehen; nicht fragen, ob auch auf den Synoden selbst die Sache nicht blos beschlossen, sondern auch reiflich erwogen worden ist. Wir wollen hier nicht auf die Entstehung sondern einzig auf das Werk dieser Synodalbeschlüsse selbst sehen, auf die gesellschaftliche Union, wie sie dasteht, und sich uns als „vereinigte evangelische Kirche" ankündiget.

Gegen die Rechtmäßigkeit einer blos gesellschaftlichen Vereinigung beider Kirchen scheint an sich nichts eingewendet werden zu können. Denn ihre gesellschaftlichen Prinzipien sind harmonisch, den Unterschied der Lehre aber lassen sie in seinen Bestand und Würden. Das Gewissen wird also fürs Erste durch eine solche Vereinigung nirgend gebunden und beschwert, und dieses ist ohnstreitig nicht die letzte Ursache, welche den Synoden der Geistlichen die Union annehmlich und unbedenklich gemacht hat. Die Lutheraner bleiben im Glauben Lutheraner, die Reformirten Reformirte; sie wollen nur dieser Lehrunterschiede wegen sich nicht hindern lassen, einerlei Kirchenregiment und Gottesdienst zu haben.

Aber es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß diese Union eigentlich blos ein provisorischer Zustand ist, der auf die Dauer schwerlich bestehen, sondern bedenkliche Nachtheile hervorbringen dürfte, wenn man nicht auch auf eine dogmatische Vereinigung denkt, und dadurch die Union vollkommen macht. Jede Kirche oder religiöse Gesellschaft hat ein inneres

und ein äußeres Band, das sie verknüpft. Das innere ist der Glaube, den sie bekennt, der Zweck, den sie verfolgt; das äußere ist das Bekenntniß ihres Glaubens und ihre gesellschaftliche Constitution. Das Wesen der Religion bringt es mit sich, daß das Innere die Hauptsache, und das Aeußere blos Wiederschein des Innern, Mittel das Innere zu halten und zu heben, ist. Das Aeußere muß sich daher nach dem Innern gestalten, nicht umgekehrt. Denn der Zweck des Aeußern ist die Religiosität, die Quelle der Religiosität ist aber die Religion, die dreiarmig hervorströmt als Glaube, Tugend und Hoffnung, je nachdem sie der Vernunft, dem Willen oder dem Gefühl angehört. Das Aeußere zweier Kirchen zu vereinigen, das Innere aber zweispaltig zu lassen, scheint daher schon an sich ein Beginnen, das der Natur einer jeden religiösen Gesellschaft widerspricht, und den Keim der Auflösung in sie pflanzt. Denn das Wesen der Vereinigung ist, daß die Vielen zu Einem Mittelpunkte hingezogen werden, und das Wesen der Trennung, daß sie sich zu verschiedenen Mittelpunkten neigen. Wenn also auch die Menge in dem Aeußerlichen der neuen evangelischen Kirche, die man bauen will, einen Vereinigungspunkt hat, so wird sie im Innern, was gerade die Hauptsache ist, sich doch nach verschiedenen Polen wenden, und zugleich Eine und auch Zweie seyn.

Und sollte denn ein solcher Zustand, gesetzt auch daß er fortdauern könnte, nicht zu großen Unbequemlichkeiten und Mißverhältnissen führen? Will man bei der Ver-

pflichtung der Lehrer die Unterscheidungslehren beider Kirchen ausdrücklich ausnehmen, und Jedem freistellen, wie er lehren will? Ist man gesonnen, diese Lehren in den Katechismen und beim Confirmandenunterricht mit Stillschweigen zu übergehen, und kann man das? oder will man beider Kirchen Lehren vortragen und Jedem die Wahl lassen, welche er wählen will? Soll der lutherische Pfarrer forthin alles in seinen Lehrvorträgen vermeiden, was der Theorie Calvins von der Gnadenwahl widerstreiten könnte, um nicht bei seinen reformirten Brüdern anzustoßen? Soll der calvinische Lehrer im Gegentheile die ganze Prädestinationslehre verschweigen, um den lutherischen nicht zu nahe zu treten? Und was sollen die Universitätslehrer thun, welche die Unterschiede der Glaubenslehren mit aller Schärfe vortragen und ihre Gründe streng prüfen sollen? — Bleibt nicht hier ein Saame unendlicher Zwietracht?

Man schmeichelt sich wohl zu viel, wenn man glaubt, der Lehrunterschied beider Kirchen werde Gelehrten und Ungelehrten immer gleichgültig bleiben. Der Lutheraner wird sich durch Calvins Gnadenwahl eben so wohl empört fühlen, als sich der Reformirte durch Luthers Abendmahlslehre nur immer fühlen mag. Die Flamme der Zwietracht leicht zudecken, und sie im Innern fortglimmen lassen, heißt nicht, sie löschen. Und wie nun, wenn einst diese Flamme durch die leichte Decke, unter welcher man sie zu ersticken gedachte, wieder herausschlägt und

die Decke zertrümmert? Wird man sich dann nicht zum Vergleich über die Dogmen, den man jetzt für entbehrlich hält, entschließen müssen? Ist der Vulkan des theologischen Feuers, der früherhin so heftige Ausbrüche erzeugte, schon so ausgebrannt, daß man ruhig in seinen Krater bauen kann? Hat man auch bedacht, daß der Fall gar wohl und öfterer eintreten kann, daß die zarte Gewissenhaftigkeit geistlicher Hirten von beiden Seiten sich gedrungen fühlen könnte, ihre Gemeinden vor den ihnen irrig und gefährlich scheinenden Meinungen des andern Theils zu warnen? also daß sich ein lutherischer Pfarrer Gewissens halber gedrungen fühlen könnte, der calvinischen Gnadenwahl als einem der Moralität verderblichen Irrthume, ein reformirter Pfarrer aber der lutherischen Theorie vom Abendmahle, als einen anstößigen Aberglauben zu widersprechen? Können denn die jetzt lebenden Geistlichen, die sich auf den Synoden vereinigt haben, für das Verhalten ihrer Nachfolger einstehen? Wollte man freilich von beiden Theilen darauf Verzicht leisten, die gegenseitigen Unterscheidungslehren fernerhin vorzutragen oder zu vertheidigen, und die künftigen Lehrer auf diese Verzicht verpflichten; so mögte ein Zwiespalt weniger zu befürchten seyn. Aber wenn nun beiderlei Lehren, wo es Noth thue, fortgelehrt, und der Lehrunterschied statt allmählig zu entschlafen, nur mehr hervortreten soll; so ist wohl kaum abzusehen, wie Zwistigkeiten und Zwietracht, vielleicht auch Neid und Partheigeist von den Geistlichen entfernt gehalten werden sollen.

Und sollte nicht dazu das Volk hier und da selbst eine Veranlassung geben? Wird nicht der Fall eintreten, daß manche Lutheraner, die zeither gebeichtet haben, sich der Beichte, und mit ihr der Abentrichtung des Beichtgeldes an ihren Pfarrer weigern werden, weil es ihre reformirten Brüder nicht für nöthig hielten? Werden aber dieses Alle mit Gleichgültigkeit ertragen? Oder glaubt man wohl, daß es nicht zu Verdruß führen werde, wenn vielleicht ein Reformirter, der sich mit einer lutherischen Gemeinde verbrüdert hat, dem lutherischen Pfarrer, der ihn von seinem wüsten Leben admahnt, entgegensetzt: „Gott müsse doch nicht wollen, daß er seelig werden solle, weil er ihn nicht bessere. Wenn er ihn aber zur Seeligkeit erwählt habe, so werde er ihn auch zu seiner Zeit bessern, und der Herr Pfarrer möge sich bis dahin gedulden?"

Das Volk selbst aber wird durch die Vereinigung auf die Glaubensdifferenzen aufmerksam gemacht. Es wird fragen: warum man sich denn zeither so getrennt habe? Es wird über den Lehrunterschied hin und her gesprochen werden, und es werden sich von der einen sowohl als von der andern Seite Menschen finden, die entweder aus wirklicher Gewissenhaftigkeit, oder aus Eitelkeit die entgegenstehende Lehre bestreiten, oder aus Leichtsinn darüber spotten, oder aus Stolz in Bekehrungseifer gerathen. Wird es da wohl ohne Spannung, ohne Beleidigung und Krieg abgehen? — So lange die Kirchen äußerlich getrennt waren, begriff Jeder unter dem Volke, daß er kein Recht habe, nach dem Glauben des Andern zu fragen, vielweniger

mit ihm darüber zu streiten. Aber jetzt, wo beide hören, sie seyen nur eine Kirche, werden beide auch glauben, jener Zurückhaltung überhoben zu seyn. Was aber werden die Pfarrer thun, wenn Zwietracht im Volke entstehen sollte? Werden sie sagen: es ist alles eins; ihr mögt calvinisch oder lutherisch glauben? werden das Alle sagen wollen? wird es genug seyn, um die Gemüther zu beruhigen? wird nicht der Fall eintreten, daß der Pfarrer selbst Parthei nimmt?

In der neuen Kirche soll endlich auch ein Simultaneum der Lehrer statt finden, und es sollen ohne Unterschied lutherische Candidaten zu reformirten Gemeinden und umgekehrt als Pfarrer befördert werden. Sollte nun eine über das Abendmahl und die Prädestination ganz lutherisch denkende Gemeinde einen reformirten Candidaten bekommen, und umgekehrt eine reformirte Gemeinde einen lutherischen Candidaten, werden sie da ein rechtes Vertrauen zu ihm haben? werden sie nicht mit Argwohn beobachten, wie er sich über die Unterscheidungslehren erklärt, und wird es nicht in Gemeinden, bei denen eine feste Bibelverehrung herrscht, Anstoß erregen, wenn etwa der neue Pfarrer anders lehrt? Und wie nun, wenn wie oft geschieht, die Pfarrer an einer Gemeinde schnell wechseln, und der eine seine Confirmanden calvinisch, der andre lutherisch unterrichtet hat; glaubt man da nicht, daß dadurch ein Gährungsstoff unter eine solche Gemeinde gebracht wird, der böse Folgen erzeugen kann? — Wenn freilich das Volk, besonders auf dem Lande, so gleichgültig gegen

den christlichen Glauben wäre, als es leider Viele aus den höhern Ständen und in den Städten sind; so mögten wohl alle diese Fragen überflüßig seyn. Wer aber das Volk kennt, wird sie schwerlich für bloße Vorspiegelungen zaghafter Furchtsamkeit halten können.

Der Gedanke also, nie an eine Glaubensvereinigung zu denken, sondern die Unterschiede des Glaubens immer fort dauern zu lassen, oder gar sie noch mehr hervorzuheben, wird, wenn man ihm wirklich treu bleibt, höchst wahrscheinlich zu innerer Zwietracht zwischen Lehrern und Gemeinden in der neuen Kirche führen.

Man meint zwar, dieses sey entweder nicht zu fürchten, oder es sey doch auch ohne die Union unvermeidlich, weil es in den Orten, wo reformirte und lutherische Gemeinden beisammen wohnen, doch einmal eingerissen sey, daß Lutherische dem reformirten Gottesdienste beiwohnten und den reformirten Pfarrer hörten, und umgekehrt. Daraus sey bisher keine Verwirrung, kein Nachtheil erwachsen, folglich auch in der Zukunft nicht zu fürchten; und sey er wirklich zu fürchten, so könne man ihm doch nicht entgehen, da man ja doch dieses gegenseitige Besuchen beider Kirchen nicht hindern könne. — Aber es ist doch wahrhaftig etwas anders, als Gast die Kirche eines andern Glaubensbekenntnisses besuchen, und einen ordentlichen Pfarrer von einem andern Glaubensbekenntniß zu haben, und sich jeden Sonntag von ihm speisen lassen. Es ist Sache der Freiheit und der Neugierde oder des Gefallens an einen Prediger, was so manchen in die Kirche einer an-

dern Confession fühlt. Aber er weiß es, daß er den Lehrer einer andern Confession hört; er ist nicht an ihn als seinen Lehrer und Seelsorger gewiesen; er kann auch, wenn etwas vorkommt, was ihm nicht gefällt, wegbleiben. Mag nun auch gleich ein solcher Prediger etwas vortragen, was der Lehre der Kirche, welcher der Gast angehört, widerspricht; so wird dieses doch auf den Gast gar keinen oder doch nur einen geringen Eindruck machen, weil er weiß, daß er in der Kirche einer andern Confession ist. Aber etwas anders ist es, wenn eine lutherische Gemeinde einen Reformirten, oder eine reformirte Gemeinde einen Lutheraner zu ihren ordentlichen Pfarrer und Seelsorger bekommt, den sie jeden Sonntag hören soll, den sie vielleicht, wenn nicht mehrere Kirchen und Prediger im Orte sind, nur allein hören kann, und dem sie, als Lehrer, Vertrauen und Folgsamkeit beweisen soll! — Oft gehen ja Protestanten in Dresden, Leipzig, Wien und andern Orten in die katholischen Kirchen, und hören katholische Prediger. Aber wer würde daraus den Schluß machen, daß man nun unbedenklich den protestantischen Gemeinden jener Städte katholische Pfarrer geben könne? Würde man nicht dann auch sagen können, man könne unbedenklich einen jüdischen Rabbi an manchen Orten bei Christen zum Prediger bestellen, da es einmal an diesen Orten eingerissen sey, daß Christen die Synagogen der Juden besuchten? — Offenbar also beweiset die Instanz zu viel gegen die möglichen Nachtheile, die dann zu erwarten sind, wenn lutherische Gemeinden reformirte Pfarrer, und umgekehrt be-

kommen. Und wer sollte sich wohl schmeicheln, daß es nicht Verdruß geben würde, wenn der eine Theil durch die Vereinigung der Kirchen und des Kirchenguts gegen den andern in Vortheil, dieser aber in Nachtheil gesetzt wird, oder wenn vielleicht reformirte Candidaten (denn der Unterschied der Lehre soll ja bleiben!) häufiger und besser versorgt werden, als lutherische? — Wird sich dann nicht das Geschrei erheben, die Union habe nur die Absicht gehabt, die reformirte Kirche in Vortheil und die lutherische in Nachtheil zu setzen, und wird nicht gerade dadurch das Band des Friedens und der Liebe zwischen beiden Theilen mehr zerrissen werden, als durch alle dogmatische Lehrunterschiede? — Wenn beide Theile wirklich und ganz Eins werden, auch in der Lehre; so wird es nicht leicht Anstoß erregen, wenn man auch ihre äußerlichen Vortheile, ihre Anstalten, Benefizien, Güter, Kirchen, u. s. w. zusammenschlägt. Aber wenn man in einer Kirche immer noch zweie, was den Glauben und das Bekenntniß betrifft, lassen will; so wird unausbleiblich der im Aeußerlichen besser bedachte Theil murren, wenn er Vortheile, die er bisher allein genoß, mit dem andern theilen soll. Geschähe es nun gar, daß der andere Theil etwas zu begierig zugriff, und seine Anforderungen nicht mit aller Bescheidenheit, Vorsicht und Mäßigkeit machte; so würde die blos gesellschaftliche Union unausbleiblich zu großen Verbitterungen führen, und gewiß würde sich der Theil, der dabei Vortheile verlöre, besonders wenn die Regierung zu der gewinnenden Parthei gehörte, für verletzt und gedrückt erklären.

Endlich muß man doch auch annehmen, daß die Beförderer der Union den Wunsch und die Absicht haben müssen, eine solche Vereinigung zu treffen, welcher alle evangelischen Länder beider Theile allmählig beitreten können, und beizutreten den Wunsch haben mögten. Denn offenbar können die Vortheile, die eine Union wünschenswerth machen, erst dann in Allgemeinheit und in höhern Grade erwartet werden, wenn nicht etwa einzelne Länder und Districte, sondern alle Provinzen beider Bekenntnisse, wenigstens in Deutschland, zu einer Kirche sich vereinigen. Ob aber gleich kaum zu erwarten war, daß sogleich beide Kirchen in allen Ländern die Union angenommen haben sollten; so mußten doch die Beförderer der Union einen solchen Weg einschlagen, auf dem es wenigstens möglich war, auch die Provinzen, wo beide Bekenntnisse nicht neben und unter einander bestehen, der Union geneigt zu machen. Dieses konnte aber nur dadurch geschehen, daß man eine gesellschaftliche und dogmatische Union zugleich verhandelte, und alle Kirchen zu dieser Verhandlung zuließ oder einlud. Es liegt aber am Tage, daß die Art der Union, nach welcher man den unter reformirten Landesherrn lebenden Lutheranern ein mit den Reformirten gemeinschaftliches Kirchenregiment gibt, ihr Kirchengut zusammenwirft, und sie das Abendmahl mit einander feiern läßet, ihrer Natur nach nie eine allgemeine werden kann, und nur den Verdacht erregen konnte, es sey auf eine kirchliche Unterwerfung der lutherischen Gemeinden unter den reformirten Landesherrn und auf bloß äußerliche Vortheile für den

reformirten Theil abgesehen. Dieser Verdacht ist zwar von der Art, daß er bei einem Unpartheiischen ohne nähern Beweis nicht wurzeln kann; aber das ist freilich klar, daß eine solche Union nie eine allgemeine werden kann. Denn nur in den Ländern, wo beide Kirchen vermischt unter einander stehen, kann diese Sache ein Interesse erregen. Aber was in aller Welt könnte ein Sachse, ein Holsteiner, ein Meckelnburger für ein Interesse haben, diesem Verein beizutreten, und den neuen Abendmahlsritus bei sich eingeführt zu sehen? Er hat ja keine Reformirten, mit denen er sich äußerlich vereinigen könnte, um und neben sich; er hat keine reformirten Behörden, denen er sich unterwerfen, kein reformirtes Kirchengut, mit dem er das seinige vereinigen könnte; er kann sich mit seinen reformirten Mitchristen nur dadurch vereinigen, daß er im Glauben mit ihnen eins wird, und sich durch das Band eines gemeinschaftlichen Glaubensbekenntnisses mit ihnen vereinigte. Denn so ist der Sachse mit dem Würtemberger, Holsteiner, Meckelnburger, dem Schweden und Dänen zu einer Kirche vereinigt, obgleich jedes dieser Länder sein besonderes Kirchenregiment und seine besondere kirchliche Verfassung hat. — Diese Vereinigung aber wird ihm durch die neue Union unmöglich gemacht, welche beide Kirchen im Bekenntnisse getrennt erhalten will, und er könnte für diese Union höchstens dieses thun, daß er den neuen Abendmahlsritus annehme. Aber was könnte, was sollte dieses ihm frommen, wenn er hörte, daß dennoch immer noch zwei Kirchen bestehen? Welchen Vortheil könnte er dadurch für seine bürgerlichen Verhältnisse, welchen

Nutzen für sein religiöses Leben erwarten? Was sollte ihn also bewegen, dieser Art von Union beizutreten, oder wie könnte er es, da er mit Reformirten in keiner kirchlichen Berührung steht? —

Man kann nicht glauben, daß alle diese Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten den Beförderern und Urhebern der Union entgangen seyn, und daß sie es nicht selbst gefühlt haben sollten, daß eine Kirche, welche zweierlei Bekenntnisse, die sich in einigen Puncten widersprechen oder gar verdammen, bei sich gelten, und fortbestehen, auch darnach lehren lassen will, eine ganz neue und gewiß sehr seltsame Erscheinung sey. Denn wenn man auch das Aeußerste zugeben, und glauben wollte, daß der größte Theil dieser Bedenklichkeiten und Unannehmlichkeiten nicht wirklich eintreten, oder leicht beseitigt werden dürfte; so wäre es doch des Versuchs werth gewesen, ihrer Möglichkeit überhaupt, und ihrer Wirklichkeit selbst dem kleinsten Theile nach, durch eine dogmatische Vereinigung zuvorzukommen.

Man sagt sich daher von selbst, daß es sehr wichtige Gründe seyn mußten, welche die Stifter und Beförderer der neuen Union vermochten, diese von ihnen gewiß nicht übersehenen Nachtheile nicht zu achten, und eine blos gesellschaftliche Union mit Vorbehalt der dogmatischen zu versuchen. Aber welche Gründe sind es denn, oder könnten es seyn, die solche Nachtheile aufwögen?

V.

Ueber die Gründe einer blos gesellschaftlichen Union.

Nach den Aeußerungen derer, welche die Sache beförderten, sey eine dogmatische Vereinigung nicht nöthig, weil es immer in der christlichen Kirche Verschiedenheit der Lehre gegeben habe, ohne daß dadurch die reale Einheit der Kirche aufgehoben worden sey. Auch beständen in jeder der evangelischen Kirchen, unbeschadet ihrer kirchlichen Einheit, größere Differenzen in der Lehre als die wären, welche beide evangelische Kirchen von einander trennten. — Dieser Grund ist historisch, er muß also auch durch die Geschichte beleuchtet werden. Das, was hierbei zu unterscheiden ist, sind Privatpersonen, einzelne Lehrer in der Kirche, und die Kirche und ihre öffentlich sanctionirten Lehrbestimmungen selbst. Es ist wahr, daß vom Ursprunge des Christenthums an kein völlig abgeschlossenes Lehrsystem, kein vollständiger Friede in den Lehrmeinungen

da gewesen ist; denn sonst hätten wir keine Ketzergeschichte, keine griechische, römische, evangelische Kirche. Es ist aber auch wahr, daß man immer und von den ersten Zeiten an geglaubt hat, es müsse in der Lehre Einheit seyn, wenn nicht die Kirche sich auflösen solle, und daß man daher von den ersten Zeiten an Lehrtypen öffentlich sanctionirt hat, zu deren Inhalte sich alle, die man als Mitglieder der Kirche erkennen sollte, bekennen mußten; denn sonst hätten wir keine ökumenischen Symbole, keine Concilienbeschlüsse, keine symbolischen Bücher. Es ist unwahr, daß die reale Einheit der Kirche durch Glaubensunterschiede nicht gestört worden sey; man schloß vielmehr die Partheien, mit denen man sich nicht im Glauben vereinigen konnte, von der Kirchengemeinschaft aus, und sie mußten entweder verschwinden, oder eigene Partikularkirchen bilden. Es ist unwahr, daß es eine Kirche je gegeben habe, die als Kirche, (und das ist hier die Hauptsache) jemahls zweierlei Meinungen gehabt, d. h. Bekenntnißschriften gehabt hätte, die verschiedene, vielleicht gar widersprechende Lehrmeinungen enthalten hätten. Die lutherische Kirche wenigstens hat eine solche Duplicität nicht, und wenn die reformirten Kirchen in den Lehren vom Abendmahle und der Gnadenwahl abweichende Vorstellungen symbolisch gemacht haben sollten; so hätten sie dadurch auch aufgehört, eine reformirte Kirche zu seyn, sondern wären mehrere geworden; als z. B. die englische, die holländische, die deutsche. Daß Einzelne in der lutherischen und in den reformirten Kirchen von dem öffentlichen Lehrbegriffe abweichen

kommt hier, wo von Kirchen als moralischen Personen, und ihrer Vereinigung die Rede ist, nicht in Betrachtung. Denn Privatpersonen sind nicht die Kirche, und Privatmeinungen nicht die öffentliche Lehre. Die katholische Kirche hat ihre Voltaire, die reformirte ihre Bayle, die lutherische ihre Bahrdte gehabt; wollte man daraus schließen, daß diese Kirchen, da einmal naturalistische Meinungen in ihnen gefunden würden, sich mit einer naturalistischen Kirche sehr wohl vereinbaren, oder sich unter einander vereinigen könnten ohne auf ihre dogmatischen Unterschiede zu achten?

Doch man führt anderweitig an, der dogmatische Weg habe früherhin nicht zum Ziele geführt; es sey also klug gewesen, ihn jetzt nicht abermahls zu versuchen, sondern das Unionswerk auf dem entgegengesetzten Ende anzugreifen. Dadurch komme man, wie auch die Erfahrung bereits gelehrt habe, weit schneller und sicherer zum Ziele. — Nach dem Zeugnisse der Geschichte ist es zwar wahr, daß der dogmatische Weg nie zum Ziele geführt hat; aber sie enthält auch Beispiele, daß der Weg der Union, den man jetzt betreten hat, früherhin auch schon vergeblich gewesen ist. Denn der Vorschlag, beide Kirchen blos äußerlich zu vereinigen, und ihre Lehrunterschiede fortdauern zu lassen, ist nicht neu, sondern schon mehr als einmal, wiewohl vergeblich gemacht worden. Schon der Landgraf Philipp von Hessen legte nach dem Marburger Gespräch dem Brentius und Melanchthon einen Tractat vor, in welchem auf eine Brüderschaft zwischen Lutheranern und Zwinglianern ange-

tragen wurde, ohne daß man sich vor der Hand über die Lehre vergleiche. Dieses sollte vielmehr auf andre Zeit ausgesetzt werden, beide Theile aber sich als Brüder halten. Aber Brentius und Melanchthon fanden eine Brüderschaft ohne Glaubenseinigung bedenklich, und lehnten den Antrag ab. Eben so suchten im Jahr 1606 die pfälzischen Kirchen mit den Lutheranern eine „evangelische Brüderschaft" zu stiften, welche aber diese auch ablehnten, so lange man nicht im Glauben einig sey. Noch entschiedener gieng im 17ten Jahrhundert Joh. Duräus von diesem Wege aus. Er meinte nämlich, die Streitigkeiten beider Kirchen seyen unnöthig, die Christen beider Confessionen sollten das Abendmahl miteinander genießen, und ihre Candidaten und Pfarrer ohne Unterschied ins Predigamt befördern. Auch er wieß darauf hin, daß im Innern der Kirchen selbst ja nicht streng einerlei Glaube herrsche und daß die römischen durch die Differenzen zwischen Thomisten und Scotisten, Dominikanern und Jesuiten u. s. w. nicht gehindert würden, in einer Kirchengemeinschaft zu seyn. Doch seine Bemühungen waren vergeblich, und man wollte von lutherischer Seite keine Kirchengemeinschaft ohne Vereinigung in der Lehre. Auch Peter Jurieu schlug als einen Weg der Vereinigung vor, daß man beide Kirchen bei ihren Meinungen ließe, unter ihnen aber eine Gemeinschaft aufrichtete, bei welcher man von allen Controversen schweigen solle; jedoch mit keinem bessern Erfolge. — Im 18ten Jahrhundert erneuerte man mehr als einmal den Vorschlag, daß beide Theile in ihren Glaubensartikeln, weil der

Unterschied ganz unbedeutend sey, nichts ändern, jeder Theil seine symbolischen Bücher behalten solle, die Kirchengüter aber, der Cultus und die Abendmahlsfeier allgemein gemacht werden möchten. Doch auch damit kam man zu Nichts. Man sehe Walchs Religionsstreitigkeiten außerhalb der luth. Kirche. 1. B. Kap. IV. — Man hat also den Weg, einen bloßen „Kirchenfrieden," ohne Glaubensvereinigung zu machen, schon in frühern Zeiten versucht, und auf ein solches kirchliches Simultaneum, wie man jetzt vorschlägt, wiederholt angetragen, daher sich auch Walch am angeführten Orte §. 6. veranlaßt sahe, sein Urtheil darüber abzugeben. Mann kann also nicht sagen, daß dieser Weg neu, und zeither noch nicht betreten sey; und wenn man den dogmatischen Weg deßwegen nicht betreten wollte, weil die Erfahrung gelehrt habe, daß man auf ihm nie zum Ziele gekommen sey; so hätte dieselbe Erfahrung die jetzigen Freunde der Union, denen die frühern Unionsversuche gewiß bekannt waren, abschrecken sollen, auch den zweiten zu versuchen, weil auch dieser nach dem Zeugnisse der Geschichte oft, aber immer vergeblich, versucht worden ist.

Aber, wird man sagen, die Erfahrung lehrt ja, daß die kirchliche Union in einigen Ländern auf diesem Wege wirklich zu Stande gekommen ist. Dieses vor der Hand zugegeben, folgt daraus, daß jetzt der dogmatische Weg nicht auch in denselben Ländern zum Ziele geführt haben würde? Kann dieses beweisen, daß dieser Weg der einzige war, da er früher doch auch zu keinem Erfolge führte? Und ent-

scheidet denn hier allein die Wirksamkeit und der Erfolg des Wegs? Ist es genug, daß man nur zum Ziele kommt? Ist nicht die Rechtmäßigkeit und Wohlthätigkeit des Wegs die Hauptsache, oder rechtfertigt der Zweck die Mittel? — Was aber die Union im Nassauischen und Hanauischen betrifft, so ist sie wirklich noch zu jung, um den eingeschlagenen Weg zu rechtfertigen. Man wird den anderweitigen Erfolg abwarten müssen. Auch muß die Bemerkung die Zweckmäßigkeit des eingeschlagenen Wegs noch zweifelhaft lassen, daß es gerade so kleine Provinzen sind, wo man diese Union geschlossen hat, und daß dabei die landesherrliche Macht auf der Seite stand, von welcher man die Brüderschaft betrieb. Wenn auch in größern Provinzen, und wo kein besondrer Antrieb von oben herab kommt, die Union zu Stande kommt, und die Einigkeit ein Vierteljahrhundert oder länger gedauert hat, dann mögte die Erfahrung erst bewähren, daß man den rechten Weg eingeschlagen habe.

Doch warum hätte nicht auch der dogmatische Weg, wenn man ihn versucht hätte, ein günstiges Resultat hoffen lassen sollen? — Es lassen sich hier nur drei Fälle als möglich denken, von denen keiner die Einleitung der Union, die man gewählt hat, rechtfertigt. Entweder legen beide Kirchen auf ihre Unterscheidungslehren noch allgemein einen hohen Werth und wollen darin nicht nachgeben; oder sie haben dieselben stillschweigend aufgegeben, so daß es gar nicht nöthig sey, den alten Streit darüber aufzuregen; oder endlich es ist nur ein Theil der

Lehrer beider Kirchen, welcher noch auf die Unterscheidungslehren Werth legt, und deren Widerspruch zu fürchten war.

Wäre der erste Fall wahr, hielten beide Theile noch fest auf ihre Lehrunterschiede; so wären die nur eben angedeuteten Uebel einer blos äußerlichen Vereinigung ganz gewiß und im vollesten Maaße zu fürchten; so wäre es offenbar, daß es zu einer Union noch nicht Zeit sey, daß man also noch gar nicht Hand daran hätte legen sollen, und daß das Zusammenschmelzen zweier sich abstoßender Theile im Aeußerlichen eine unnütze und schädliche Maßregel sey.

Wäre aber der zweite Fall wahr, hätten beide Kirchen allgemein erkannt, daß ihr Lehrunterschied von keiner Bedeutung sey; wären die Lutheraner im Abendmahle stillschweigend calvinisch, die Calvinisten in der Gnadenwahl, ohne es bis jetzt öffentlich zu gestehen, lutherisch geworden; warum sollte man denn dann eine öffentliche Unterhandlung darüber scheuen? Hätte man nicht einen schnellen und günstigen Erfolg zu hoffen? Ist es nicht den Lehrern beider Kirchen anständig, ja fordert es nicht ihre Pflicht, Irrthümer, die sie als solche erkannt haben, besonders Irrthümer, die eine so traurige Trennung zur Folge hatten, auch öffentlich aufzugeben, und das Volk der vereinigten evangelischen Kirche aus der Ungewißheit zu reißen, welche Lehre denn eigentlich die rechte und schriftmäßige sey? Hat denn das Bekenntniß der Wahrheit für den Lehrer der Wahrheit, und die Hirten der Heerde so wenig

Werth, daß sie es der Furcht, hier oder da Widerspruch zu finden, unbedenklich aufopfern zu können meinen?

Findet aber der dritte Fall statt; hängt ein Theil, vielleicht ein großer Theil der Lehrer beider Kirchen noch an den Lehrunterschieden beider Kirchen fest, und wäre von ihm ein lebhafter Widerspruch zu erwarten gewesen, den man lieber umgehen, als durch ihn hindurch gehen zu müssen glaubte: so war derselbe Widerspruch, wie auch die Erfahrung gezeigt hat, bei einer blos äußerlichen Vereinigung ebenfalls zu erwarten; und zwar um so mehr, da diese treuen Anhänger ihrer kirchlichen Lehre in dieser blos gesellschaftlichen Vereinigung entweder eine Gleichgültigkeit gegen das Heiligthum des Glaubens, oder ein gefährliches Simultaneum erblicken mußten, dessen Zweck nur die Unterdrückung der lutherischen Kirche in einigen Ländern sey; ein Verdacht, der zwar gewiß ganz ungegründet ist, der aber unter diesen Umständen bei Einigen leicht entstehen konnte, und daher verzeihlich ist. Die Besorgniß, daß in diesem oder jenem Lande beim Versuch einer dogmatischen Vereinigung ein hartnäckiger Widerspruch laut werden könne, hätte von dem dogmatischen Wege nicht abschrecken sollen. Man hätte diesen Widerspruch wenigstens erst abwarten, man hätte ihn zu heben suchen sollen, ehe man die Vereinigung durch die That anfing. War es wirklich unmöglich, und durch die Erfahrung aufs Neue bewiesen, daß man auf diesem Wege nicht zum Ziele kommen könne, so war es dann immer noch Zeit, an die äußerliche Gemeinschaft beider Kirchen zu denken, und man hätte dann we-

nigstens den Vortheil gehabt, den Gegnern keine Veranlassung zu dem Vorwurfe gegeben zu haben, als ob man nicht redlich und gewissenhaft umgehe. Aber man würde bei einer Verhandlung über die kirchlichen Dogmen gewiß auch dahin gekommen seyn, wo man jetzt ist, nähmlich zu partiellen Unionen in einzelnen Ländern. Denn die Synoden der Geistlichen, die sich zur gesellschaftlichen Vereinigung so bereitwillig gezeigt haben, würden wohl auch geneigt gewesen seyn, sich in der Lehre zu vergleichen. Sie haben ja dabei stillschweigend von lutherischer Seite erklärt, daß sie auf Luthers Theorie vom Abendmahle, und von calvinischer, daß sie auf ihre Gnadenwahl Verzicht zu leisten geneigt seyen! — Denn das ist ja wohl endlich klar genug, daß das Nachgeben, wenn es jemahls zum Vergleiche kommt, diese Puncte betreffen wird, da die Reformirten nie den mündlichen Genuß des Leibes Christi im Abendmahle, die Lutherischen aber eben so nie Calvins Gnadenwahl annehmen werden. Wenn nun aber jene Synoden durch ihre Bereitwilligkeit zur Union auch ihre Bereitwilligkeit, in diesen Puncten nachzugeben, erklärten, warum hätten sie Bedenken finden sollen, auch bestimmt auszusprechen, was sie stillschweigend erklärten? —

Hätten aber manche Provinzen sich geweigert, einen Vergleich in der Lehre einzugehen, so konnte man diese vor der Hand noch aus der Union lassen, und sich mit partiellen Vereinigungen und mit Abwarten einer günstigen Zeit begnügen, was man jetzt ohnehin auch thut: Dann hätte man doch Wenigstens in den Ländern, wo die Union zu

Stande kam, kein halbes, sondern ein ganzes, dauerversprechendes Werk zu Stande gebracht. Auch die gesellschaftliche Union darf ja nie ein Zwang, nicht einmal eine Zunöthigung werden, wenn sie nicht ungerecht, aufs Aeußerste verhaßt, und eine Quelle des bittersten Streits werden soll. Man mußte daher, da beide Kirchen keine Päpste haben, die für alle Provinzen und Länder verbindlich abschließen könnten, bei jeder Art von Union darauf Verzicht leisten, sogleich und auf einmal alle Länder und Provinzen beider Bekenntnisse vereinigen zu wollen. Dazu ist die äußere und innere Lage beider Kirchen an verschiedenen Orten zu ungleich. Es ist genug, daß man in den Ländern, wo beide Theile dazu geneigt sind, die Union zu Stande bringt. Aber es ist auch nicht abzusehen, warum man den Lehrunterschied zwischen ihnen nicht zu heben suchen sollte.

Aber, sagt man, es ist unmöglich auf dem dogmatischen Wege zum Ziele zu kommen, weil beide Kirchen ihren Lehrtypus schon völlig ausgebildet und ihr Lehrsystem symbolisch abgeschlossen haben. Man habe keinen protestantischen Papst, der als Glaubensrichter die Sache verhandeln könnte, die Lehrer aber, als Deputirte der Gemeinden, könnten ja doch nicht für die Ueberzeugung der Einzelnen etwas Verbindliches verwilligen, und noch weniger die zeitherigen Ueberzeugungen der Gemeinden verändern, und bewirken, daß alle Mitglieder beider Kirchen nun auch dasselbe glaubten, was die Versammlung der Leh-

rer bestimmt habe, und ihre vorigen Ueberzeugungen aufgeben.

Hieraus mögte man beinahe schließen, es sey nie möglich gewesen, eine allgemeine Bestimmung über den öffentlichen Lehrbegriff zu schließen, oder es sey dabei stets mit Ungerechtigkeit und mit Kränkung der Gewissensfreiheit der Laien zugegangen. — Wäre es unmöglich ohne Papst etwas gemeingültig in der Lehre zu verändern, so ließ sich nicht begreifen, wie die lutherische Kirche dazu gekommen wäre, ihre augsburgische Confession, ihre schmalkaldischen Artikel, ihre Concordienformel zu haben; oder wie in der schweizerischen, niederländischen, englischen und in den deutschen reformirten Kirchen so verschiedene Bekenntnisse hätten gemacht werden, und öffentliche Gültigkeit erlangen können. Nicht nur hier, sondern auch in der ältesten Kirche und auf den ersten Concilien wußte man sich ohne Papst zu behelfen. Sollten wir es in unsrer Zeit nicht auch vermögen? — Haben wir nicht auch noch Lehrer, welche in Rücksicht des Glaubens die Kirchen eben so wie ehemals vertreten können? — Eben so wenig aber läßt sich an der rechtlichen Befugniß der Lehrer zweifeln, in dem Lehrbegriffe ihrer Kirchen etwas gemeingültiges verändern zu können. Dieser Lehrbegriff ist früher von Lehrern gemacht worden; er kann daher auch später von Lehrern verändert werden. Die Lehrer überhaupt sind in Glaubenssachen die natürlichen Repräsentanten der Gemeinden; denn dafür widmen sie ja ihr ganzes Leben der Erforschung der Religionswahrheiten, dafür sind sie ja Lehrer, daß sie bei de-

nen, die nicht selbst forschen können, Glauben haben, für sie prüfen, denken, entscheiden und sie lehren sollen. Wenn daher allgemeine Bestimmungen über die Lehre getroffen werden sollen, so können sie von keiner andern Seite geschehen, als durch die Lehrer. Denn alle Laien über einen Glaubenssatz abstimmen zu lassen, ist unmöglich und unnöthig, weil sie dazu die Fähigkeit nicht besitzen, also darauf auch keinen rechtlichen Anspruch haben. Es ist mit dem öffentlichen Lehrbegriffe wie mit den politischen Gesetzen. Wenn ein politisches Gesetz zu machen ist, so legt man es auch nicht jedem Einzelnen im Volke vor, sondern den Repräsentanten des Volks, durch deren Genehmigung und die Beistimmung des Regenten es Gesetzeskraft erhält und für alle verbindlich wird. Eben so sind in der Kirche allgemeine Bestimmungen über Lehre und Gebräuche Sache der Lehrer, welche vor der Hand, und bis eine bessere eingeführt werden wird, die Repräsentation der Kirche bilden. Durch ihren Beschluß und des Fürsten, als Oberbischoffs, Genehmigung enthalten ihre Bestimmungen die Kraft allgemeiner Symbole oder Bekenntnisse. — Die Gewissensfreiheit der Einzelnen wird dadurch nicht beschränkt; denn man will ja dadurch nicht jeden Einzelnen zwingen, auch seine Privatüberzeugung zu ändern, sondern man will nur den öffentlichen Lehrbegriff oder die Verfassung bestimmen, nur die Lehrer binden, was sie als sanctionirten Lehrbegriff ansehen sollen. Wenn man aber meint, es sey unmöglich, daß dadurch auch eine Veränderung in den Ueberzeugungen der Laien bewirkt

werden dürfe; so ist dieses in so fern wahr, in wiefern ein Beschluß allein keine einzige Meinung abändern wird. Aber wer sagt denn, daß es die Lehrer blos beim Beschließen bewenden, und nicht auch die Laien von den Gründen ihrer Entschließung unterrichten sollen? Daß aber eine solche Belehrung unwirksam bleiben, und nicht auf die Ueberzeugung wenigstens der meisten Laien den erwünschten Einfluß haben sollte, läßt sich mit nichts beweisen. Denn die Wahrheit hat immer ihre Kraft über die Gemüther bewiesen, und eben darum, weil sie so wirksam ist auf die große Masse der Menschen hat es Luthern und andern Reformatoren gelingen können, die Reformation zu bewirken. Durch die Bekanntmachung des augsburgischen Bekenntnisses oder des heidelberger Katechismus würde dieses freilich nicht geschehen seyn; aber es geschah durch die Belehrung, die man dem Volke mündlich und schriftlich über die Glaubenslehre zukommen ließ. Warum wollte man es denn nicht für möglich halten, jetzt auch noch auf diesem Wege die Laien beider Kirchen im Glauben zu vereinigen? Und sey es auch, was wohl nicht ausbleiben würde, daß Einzelne und Wenige an ihren vorigen Glaubensmeinungen festhielten; so kommt darauf nichts an. Man kann nie allgemeine Maaßregeln unterlassen, weil einige Wenige nicht damit zufrieden sind. Auch bei der Reformation waren in den Städten und Ländern, wo sie eingeführt wurde, nie alle dafür und gewiß, wenn man in den Ländern, wo die neue Union eingeführt ist, Mann für Mann herum fragen wollte; so würde es auch nicht

verneinenden Stimmen fehlen. Wenn man sich aber für berechtigt hielt, bei der gesellschaftlichen Union auf den möglichen Widerspruch Einzelner keine Rücksicht zu nehmen; warum sollte nicht ein Gleiches recht und billig seyn bei der Vereinigung über die Lehre? —

Also auch dieser Grund konnte die Beförderer der Union nicht bestimmen, die Lehre unverglichen zu lassen.

Aber welche andre Gründe konnten so vieles Gewicht haben, um eine Kirchenvereinigung ohne Glaubenseinigung, ihrer Bedenklichkeit ohnerachtet, wählen zu lassen?

Verlangen vielleicht die Apostel keine Einheit des Glaubens in der Kirche? — Man findet nicht, daß es Paulus gebilligt hätte, daß zu Korinth Einige Paulisch, Andere Kephisch, und wieder andre Apollisch seyn wollten, sondern er ermahnt seine Korinther (1 Kor. 1, 10): „sie sollten allzumal einerlei Rede führen, fest aneinander halten in Einem Sinne und einerlei Meinung, und keine Spaltungen unter sich seyn lassen." — Er will Eph. 4, 5. daß die Christen Einen Glauben und einerlei Hoffnung haben sollen; und Jesus spricht Joh. 8, 31: „so ihr bleiben werdet an meiner Rede, so seyd ihr meine rechten Jünger."

Aber vielleicht scheute man sich, ein neues Glaubensbekenntniß zu machen, und die Lehrer der vereinigten Kirche darauf zu verpflichten? — Und warum wollte man sich scheuen? Ist es nicht schon oft in der Christenheit geschehen, und nicht immer, wenn sich eine Kirche bildete? Sollten wir weniger geschickt seyn, die Schwierigkeiten, die sich

dabei darbiethen, zu überwinden, als unsre Verfahren? Und wäre es hier nicht schon genug, nur den alten Bekenntnissen in den Differenzpuncten zu derogiren, nur über diese eine Erklärung zu geben? Unveränderlich sollen ja keine kirchlichen Bekenntnisse seyn, und selbst unsre Concordienformel erklärt, daß die Bekenntnisse nur Zeugnisse seyn sollten, wie man zu gewisser Zeit die heilige Schrift verstanden und über die christliche Lehre gedacht habe.

Vielleicht glaubt man aber, es sey besser, die vereinigte evangelische Kirche habe gar kein symbolisches Bekenntniß, sondern verpflichte ihre Lehrer ganz allein auf die heilige Schrift? — Vielleicht ist man gesonnen, durch eine solche Verpflichtung die widerstreitenden Symbole der Kirche in Vergessenheit zu bringen, und so die Entscheidung der streitigen Dogmen ganz zu umgehen?

Dieser Gedanke, so sehr er sich auch für den ersten Augenblick empfehlen mag, scheint doch in der Ausführung bedenklich. Es liegt fürs Erste schon in der Natur einer Kirche, daß sie einen gewissen, bestimmten Lehrbegriff habe, und daß ihre Mitglieder sich an gemeinschaftlichen Ueberzeugungen und Grundsätzen erkennen, und darin ihren innern Vereinigungspunct finden. Denn wo jeder lehrt, was er will und was ihm recht dünkt, da ist keine Einheit des Glaubens, der Hoffnung, der religiösen Einrichtungen und der moralischen Vorschriften; da fehlt das innere Band der Vereinigung, das nicht durch Befehle der äußern Macht, oder durch Gemeinschaft des Regiments, sondern durch Einen Geist, Einen Glauben, Einen Herrn, Eine

Hoffnung geschlungen werden kann. Diese Einheit aber giebt uns der Erfahrung zufolge die Schrift deßwegen nicht, weil sie immer ungleich verstanden worden ist, und weil ihre Lehren ganz unvermeidlich durch die menschliche Vernunft weiter erklärt, entwickelt und bestimmt werden. Sobald nun die Lehrer (was immer der Fall gewesen ist) auf verschiedene Anwendungen, Erklärungen und Folgerungen gerathen, und deßhalb in Unfrieden kommen, so hat man nur die Wahl, entweder sie fortstreiten zu lassen, oder, wenn dieses zu bedenklich seyn sollte, ihnen Stillschweigen aufzulegen, oder ihren Streit zu untersuchen und zu entscheiden. Das Erstere, das Fortstreiten, kann man ihnen wohl gestatten, wenn ihr Streit blos ein gelehrter ist und bleibt, und der Friede der Kirche nicht dadurch gestört wird. Sobald aber dieses der Fall ist; so muß man zum Zweiten oder Dritten greifen; also entweder Stillschweigen gebiethen, oder entscheiden. — Den Streitenden den Mund durch Befehle stopfen, ist freilich das Leichteste und Kürzeste; denn nichts ist leichter, und nichts geschieht schneller als befehlen. Es führt auch zum Ziele, wenn man gehorcht. Denn, wenn alles schweigt, hört der Streit auf. Aber das Befehlen hilft nicht immer, und die Dinge, welche das Gewissen und das Heiligthum der Seele, die Religion, betreffen, kann man nicht immer in den Winkel werfen, um vom Staube bedeckt und gefressen zu werden. Auch wäre dieses unmoralisch und verderblich; denn man leistete auf alles Fortschreiten zu besserer Erkenntniß Verzicht und verbände sich und andern die Augen. Es wäre ungerecht;

denn es kränkte die Gewissensfreiheit, welche nicht darin besteht zu denken was man will; denn dieß kann uns so Niemand verwehren; sondern darin, nicht zu schweigen, wo die Pflicht gebiethet zu reden. — Also würde man doch endlich das Dritte thun, und den Streit untersuchen und entscheiden müssen. Jede solche Entscheidung wäre aber ihrer Natur nach nichts anders als ein Bekenntniß der Kirche, eine symbolische Formel.

Doch, auch davon abgesehen, so folgt schon aus dem Zustande, so wie er einmal in der Erfahrung ist, daß eine neue Kirche, die jetzt unter die andern als Schwester mit gleichen Rechten eintreten will, ihr öffentliches Bekenntniß habe. Denn die andern Kirchen müssen doch wissen, was sie an ihr haben, wessen sie sich von ihr versehen können, worin sie ihr Wesen und ihren Geist suche. Und selbst in dem Falle, daß die vereinigte evangelische Kirche kein bestimmtes Bekenntniß annehmen, sondern sich blos an der heiligen Schrift Worte halten, und die nähere Bestimmung und die Auslegung der biblischen Aussprüche eines jedem eigenen Belieben unterlassen wollte, — müßte sie wenigstens dieses öffentlich erklären, und dieser Erklärung symbolische Sanction geben.

Wollte man aber endlich das Beispiel der nordamerikanischen Freistaaten nachahmen, und jedes Religionsbekenntniß in einem Lande für sich bestehen lassen, ohne weiter darnach zu fragen; so müßte man dann auch von Seiten des Regenten und der Regierung auf das ganze Episcopalrecht, eben so wie in Amerika, Verzicht leisten,

und dieses den Gemeinden gänzlich zurückgeben. Die politische Gewalt dürfte dann nichts als das allgemeine Schutzrecht über die verschiedenen Bekenntnisse ausüben, müßte sich aber des kirchlichen Directoriums gänzlich begeben. Dann könnte aber von „einer vereinigten evangelischen Kirche" nicht mehr die Rede seyn, sondern es stünde allen Gemeinden frei, entweder für sich allein zu stehen, oder sich an andre anzuschließen. Es mag hier unerörtert bleiben, ob in Europa und in unsern Verhältnissen der Staat wohlthun würde, auf das kirchliche Directorium zu verzichten; ob ein solcher kirchlicher Zustand mit den Einrichtungen, der Verfassung, der Denkungsart in Deutschland verträglich, und ob überhaupt eine solche Einrichtung rechtlich und nützlich ist, oder nicht; es genügt uns nur hier dieses bemerkt zu haben, daß jener Grundsatz nicht der Grundsatz einer Kirchenvereinigung seyn kann, sondern unsre kirchlichen Verhältnisse auflösen würde. Durch ihn mag also am allerwenigsten eine blos gesellschaftliche Union der Kirche mit Ausschluß der dogmatischen gerechtfertiget werden.

So lassen sich denn nirgends hinreichende und haltbare Gründe entdecken, welche den Entschluß, beide Kirchen blos gesellschaftlich zu vereinigen, die Lehrunterschiede aber unerörtert und unverglichen fortdauern zu lassen, als zweckmäßig darstellten, und es rechtfertigten, daß man nicht einmal den Versuch gemacht hat, den Lehrbegriff zu vereinigen, nach dessen Vereitelung man ja immer noch zu der blos äußerlichen Vereinigung schreiten konnte. Das bisher

Gesagte soll aber nicht dazu dienen, eine Kirchenvereinigung überhaupt als unthunlich oder als unnütz darzustellen, sondern blos dazu, auf die Mangelhaftigkeit und Bedenklichkeit einer blos äußerlichen Vereinigung mit Fortdauer des Glaubensunterschieds aufmerksam zu machen. Es ist eine alte vielbewährte Regel, daß man nichts halb thun solle, und daß halbe Maaßregeln nie zu einem erwünschten Ziele führen. Man konnte daher die Union wohl mit dem Aeußerlichen beginnen; aber wenn man glaubt, nun Alles gethan zu haben, und es dabei bewenden lassen zu können; so irrt man sich. Soll die Vereinigung dauerhaft und wohlthätig seyn, so muß man sich auch über die Lehre vergleichen, und dieses je eher, desto besser.

Darum aber verdienen diese Lehrunterschiede selbst, daß sie hier noch nach ihrem Verhältniß zur Schrift, zum System und zum praktischen Christenthume erwogen werden.

VI.

Ueber den Unterschied der Lehre vom Abendmahle zwischen beiden Kirchen, desgleichen von der Beichte.

Der Hauptunterschied zwischen der Lehre beider Kirchen bezieht sich auf das Abendmahl, nebst der damit in Verbindung stehenden Lehre von der Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, und auf die Lehre von der Gnadenwahl.

In der Lehre vom Abendmahle kommt nicht sowohl Zwingli's Vorstellung als vielmehr Calvins in Betrachtung, weil die letztere in der reformirten Kirche vorgezogen worden, und in die Bekenntnißschriften derselben gekommen ist. Nach Zwingli's Vorstellung heißen die Worte Christi: „das ist mein Leib ꝛc." nur so viel: dieses bedeutet meinen Leib, ist ein Symbol oder Zeichen meines Leibes; und er betrachtete das Abendmahl blos als eine Erinnerung an Jesu Tod und Verdienst, welche zwar dem Menschen heil-

sam werde, durch welche aber der Genießende keiner besondern Gnadenerweisung von Gott theilhaftig werde, keine Vergebung der Sünde erlange, und noch weniger Leib und Blut Christi auf irgend eine Weise genieße. Diese Vorstellung steht freilich mit der lutherischen in Widerspruch, indem Luther behauptete, Brod und Wein seien nicht blos Zeichen des Leibes und Blutes Christi, sondern mit ihnen sey auch Leib und Blut Christi verbunden, und werde von dem Communicanten zur Vergebung seiner Sünde und Stärkung des Glaubens genossen.

Da jedoch Zwingli's Vorstellung selbst seinen Glaubensverwandten zu dürftig war, und das Sacrament aller höhern und mystischen Bedeutung beraubte; so wurde seine Lehre bei seinen Glaubensverwandten nicht symbolisch, sondern die Bekenntnißschriften der Reformirten enthalten die Lehre Calvins vom Abendmahl. *) Es ist daher hier, wo von dem Verhältniß der öffentlichen Lehre beider Kirchen die Rede ist, nicht nöthig auf Zwingli's Lehrbegriff weiter Rücksicht zu nehmen, und wir haben auch nicht darnach zu fragen, ob die reformirten Theologen jetziger Zeit sich mehr zwinglisch als calvinisch erklären. Denn wir haben es hier nicht mit den Vorstellungen von Privatpersonen zu thun, die auch in unsrer Kirche über diesen Gegen-

*) S. Marheinecke, in seinen institutionibus symbol. §. 66. wo es heißt: „Nullum facile symbolum Ecclesiae reformatae inveneris, praeter Zwinglii ipsius, quod hac in tenui de nudis signis doctrina (der zwinglischen) fovenda acquiesceret." und im 71ten §.

stand nichts weniger als gleich sind, sondern mit dem sanctionirten öffentlichen Lehrbegriffe.

Es kommt also nur darauf an, die Differenz des lutherischen und calvinischen Lehrbegriffs zu bestimmen und zu beurtheilen. Ihre Differenz aber bezieht sich, wie sogleich erhellen wird, nur auf die verschiedene Vorstellung von der Art und Weise der Gegenwart und des Genusses des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. In der Lehre von der Natur und Wirkung dieses Sacraments stimmen beide überein.

Nach der symbolischen Lehre der lutherischen Kirche findet eine wahre, substantielle Gegenwart, Austheilung und Genießung des Leibes und Blutes Christi statt, die auf unbegreifliche Weise so mit Brod und Wein verbunden seyen, daß man in, mit und unter dem Brode und Weine auch den wahren Leib und das wahre Blut Christi mit genieße und empfange. Der Genuß geschehe daher mit dem Munde, durch und vermittelst Brod und Wein, bei Gläubigen sowohl als bei Ungläubigen.

Nach Calvin findet kein mündlicher aber doch ein wahrer und mit dem Empfange des Brods und Weins gleichzeitiger Genuß des Leibes und Blutes Christi Statt, indem im Augenblicke des Empfangs von Brod und Wein aus der Substanz des verherrlichten Leibes Christi, der im Himmel sey und bleibe, zu dem sich aber unsre Seele im Glauben erhebe, eine übernatürliche Kraft ausgehe, durch welche die Seele des Gläubigen auf eine unbegreifliche Weise belebt und gestärkt werde. Der Genuß geschе-

he, also nicht mit dem Munde, sondern mit der Seele; es sey kein „leiblich Essen und Trinken," sondern ein „geistlicher Genuß," und werde daher nur den Gläubigen zu Theil, dahingegen der Ungläubige nichts empfange als Brod und Wein. Diese letzte Behauptung ist eine bloße Folgerung aus der Natur des geistlichen Genusses, so wie Luthers Behauptung, daß auch der Ungläubige den Leib und Blut Christi empfange, eine Folgerung ist, die aus der Vorstellung von einem mündlichen Genusse der Substanz des Leibes Christi nothwendig folgt. *)

---

*) Weil nicht Jedem eine Ausgabe von Calvins Dogmatik (institutio religionis Christ.) zur Hand seyn dürfte, so mögen einige Stellen daraus nach der Ausgabe von 1561 hier stehen. Ueber die wahre Gegenwart und den wahren Genuß des Leibes und Blutes Christi sagt er Lib. IV. Cap. 17. §. 10. p. 883: „Summa sit, non aliter animas nostras carni et sanguine Christi pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent. Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperirent, quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat, nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu. Etsi enim incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus S. virtus, et quam stultum sit eius immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, Spiritum vere unire, quae locis disjuncta sunt. — Et sane rem illic (in s. coena) signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt. — Nec est, quod objiciat quispiam: figuratam esse locutionem, qua signatae rei nomen signo deferatur. Fateor sane, fractionem panis symbolum

Beide stimmen daher darin überein, daß ein wahrer und wirklicher Genuß des Leibes und Blutes Christi statt finde, und ihre Differenz ist nur die, daß Luther meint, Leib und Blut Christi sey wesentlich und der Substanz nach im Abendmahle da, unter dem Brode und Weine, und werde daher mit dem Mund von Gläubigen und Ungläubigen genossen, Calvin aber behauptet, Christi Leib sey blos seiner Wirksamkeit nach im Abendmahle gegenwärtig;

---

esse, non rem ipsam. Verum hoc posito, a symboli tamen exhibitione rem ipsam exhiberi, rite colligemus. Nisi enim quis fallacem vocare Deum volet, inane ab ipso symbolum proponi, nunquam dicere audeat. Itaque si per fractionem panis Dominus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet, quin vere praestet et exhibeat. Atque omnino piis isthaec tenenda regula est, ut quoties symbola vident a Domino instituta, illic rei signatae veritatem adesse certo cogitent ac sibi persuadeant. Quorsum enim corporis sui symbolum tibi Dominus in manum porrigat, nisi ut de vera eius participatione te certiorem faciat?" — Von dem Lehrsatze der Lutherischen: „panem sub se habere inclusum corpus Christi," sagt er p. 888. §. 16. „si ita sensum suum explicarent dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas, non valde repugnarem." Und von der wesentlichen und substantiellen Gegenwart, welche Luther behauptete, versichert er §. 19 p. 890: caeterum his absurditatibus (der Ubiquität des Leibes Christi) sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio; atque ita ut non imaginatione duntaxat, aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae

der Substanz nach bleibe er im Himmel, wirke aber durch seine Substanz in den Seelen derer, die Glauben hätten; der Leib Christi werde daher nicht mit dem Munde genossen, sondern seine Wirkung im Geiste empfunden, und zwar nur von den Gläubigen.

Fragt man nun zuerst nach dem Verhältniß dieses Lehrunterschieds zur heil. Schrift, so sieht man wohl, daß beide Theile aus den Worten der Einsetzung und aus den Aeußerungen des Apostel Paulus 1 Kor. 11. eine wahre und wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi anzunehmen sich für berechtigt halten, daß sich aber in der Schrift kein Wort findet über die Art und Weise dieser

---

aeternae intelligantur." — Von der Art und Weise des Genusses aber sagt er, daß der Leib Christi nicht den Himmel verlasse und in den Menschen eingehe, sondern daß seine Kraft auf geistige Weise in der Seele empfunden werde. §. 32. p. 905 „fide nos ista corporis participatione non minus laute affluenterque pascimus, quam qui Christum ipsum e coelo detrahunt. Ingenue interea confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualem ab ipsis (der Lutherischen) docerur, me repudiare; quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animos nostros spirare; imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis non ingrediatur ipsa Christi caro. — — Falso jactant, quicquid docemus de spirituali manducatione, verae et reali, ut loquuntur, opponi: quandoquidem non nisi admodum respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum pane includunt: nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo conjunctionis vinculum est" — Und §. 18. p. 889 „Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus: quemadmodum symbola nos ad eum integrum

Gegenwart und des Genusses des Leibes Christi. Denn die Schrift sagt weder in, mit und unter dem Brode und Weine werde Leib und Blut Christi vermittelst des Mundes genossen; noch auch, daß aus der Substanz des Leibes Christi im Himmel eine Kraft auf die Seele des Communicanten ausgehe. Beide Lehrsätze sind blos Versuche, sich einen wahren Genuß des Leibes und Blutes Christi vorstellig zu machen. Welcher Versuch der beste sey, darüber entscheidet das einfache Wort Jesu „das ist mein Leib" nicht. Es steht daher jedem Christen frei, die eine oder die andre Vorstellung zu wählen, und kein Ausspruch der Schrift bindet dießfalls sein Gewissen.

Dazu kommt, daß es auch für das ganze übrige christliche Glaubenssystem von gar keiner Wichtigkeit ist, die eine oder die andre Vorstellung festzuhalten. Denn die übrigen Lehren des Christenthums bleiben ganz unver-

---

invitant, ita sub panis symbolo pascemur eius corpore, sub vini symbolo distincte eius sanguine potabimur, ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit, et corpore in caelum adscendit, et regnat; hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat, quin suis semper adsit vitam ipsis suam inspirans — non secus ac si corpore adesset, quin denique suo ipsius corpore eos pascat, cuius communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit. Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in Sacramento nobis exhibetur."

ändert, man mag der einen oder der andern Erklärung folgen. Nur das Einzige ist zu bemerken, daß Luther zur Vertheidigung seiner Vorstellung sich auf den Lehrsatz bezog, daß die göttliche Natur Christi der menschlichen ihre Eigenschaften, folglich auch die Allgegenwart mittheile. Er suchte damit den Einwand der Gegner zu beseitigen, daß der Leib Christi, wenn seine Substanz von so vielen Millionen Menschen und aller Orten zugleich mündlich genossen werden sollte, Unendlichkeit und Allgegenwart besitzen müsse; Eigenschaften, die einem menschlichen Körper nie zukommen könnten. Doch diese Lehre von der Mittheilung der Idiomen der göttlichen Natur löset nicht nur die Schwierigkeit nicht, da man dadurch doch nicht einsieht, wie eine endliche Natur eine unendliche Beschaffenheit erlangen könnte; sondern sie wird auch durch keinen einzigen Ausspruch des neuen Testaments auch nur von fern bestätigt, indem das neue Testament zwar wohl von einer Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesu spricht, aber nirgends sagt, daß dadurch der Substanz des menschlichen Leibes eine göttliche Eigenschaft zu Theil geworden sey. Man wird also wohl kein Bedenken haben, die Lehre von der Mittheilung der Idiomen, welche Calvin verwarf, von lutherischer Seite aufzugeben, da sie allen Begriffen von Gott und Mensch widerspricht und keinen Grund in der Schrift hat.

Uebrigens aber hat der Unterschied der calvinischen und lutherischen Abendmahlstheorie auf das System der christlichen Glaubenslehre nicht den geringsten Einfluß.

Was aber den Unterschied selbst betrifft; so ist er von der Art, daß man bei dem lutherischen mündlichen Genuß der Substanz des Leibes Christi, wenn man diesen nicht als etwas Sinnliches denken will, doch endlich auf den Lehrbegriff einer Wirksamkeit des verklärten Leibes Jesu auf die Seele des Communicanten kommt, für welche es nicht nöthig ist anzunehmen, daß der Leib des Herrn durch den Mund eingehe. Auch strenge Theologen unsrer Kirche haben daher den vieldeutigen sinnlichen Begriff eines mündlichen Genusses (manducatio oralis) aufgegeben, und ihn in die Vorstellung einer wirksamen Gegenwart (praesentia operativa) des verklärten Leibes Christi aufgelöset. So schon Zachariä in seiner doctrinae Christ. institutio p. 329; so Storr in seiner Dogmatik herausgeg. von Flatt S. 710. 723 f. der ersten Ausgabe, und Reinhard, welcher sich in seiner Dogmat. S. 599. ganz calvinisch erklärt, wenn er sagt: „Wir dehnen durch unsre Lehre „von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, den „Körper Christi nicht auf alle die Oerter aus, wo das „Abendmahl gehalten wird; sondern behaupten blos, „der zunächst und räumlich im Himmel existirende „Körper Christi könne im Abendmahle, ohne localiter „selbst da zu seyn, durch seine Substanz eine Wirk„samkeit auf alle diejenigen äußern, welche das Abend„mahl halten." — Für die Wirkungen aber, die man vom Genusse des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle ableitet, ist es offenbar gleichgültig, ob man annimmt, der Leib Christi wirke gegenwärtig in mit und unter Brod und

Wein, oder er wirke abwesend mit Brod und Wein in die Seelen der Menschen.

Was nun endlich das praktische Moment dieser Lehrverschiedenheit betrifft, so ist gar keins vorhanden. Es ist für die Wirkung des Sacraments aufs Gemüth gleichgültig, ob man über die Gegenwart Christi im Abendmahle calvinisch oder lutherisch denke. Denn bei beiden Vorstellungen beibt dieselbe Wirkung des Leibes und Blutes Christi. Unsre vorzüglichsten Theologen haben daher schon längst erklärt, daß, wie Reinhard in s. Dogmatik S. 589 sagt, der moralische Nutzen des Abendmahls zu unsrer Besserung und Beruhigung weder von einem bestimmten System über den Sinn der Einsetzungsworte, noch von der deutlichen Einsicht in die Art und Weise, wie alles zugehe, abhängig sey. Dieses bekannten auch Morus, Döderlein, Junge, Ammon, Schott und Andre in ihren dogmatischen Lehrbüchern. Und dieses folgt auch aus der lutherischen Theorie von selbst. Denn diese behauptet, daß nicht nur der Gläubige, sondern auch der Ungläubige Leib und Blut Christi wirklich genieße. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist also nach dieser Theorie nicht abhängig vom Glauben des Ausspenders; folglich genießt man es gleich kräftig aus der Hand eines Geistlichen von lutherischem oder zwinglischen oder calvinischen Glauben; nicht abhängig vom Glauben des Communicanten, folglich auch nicht abhängig von dem Glauben an den mündlichen Genuß der Substanz des Leibes und Blutes Christi; folglich genießt es der Communicant gleich kräftig, er mag nun

mit zwinglischen, calvinischen oder lutherischen Vorstellungen von der Substanz des Abendmahls zum Tische des Herrn nahen. Wenn er nur den sogenannten seeligmachenden Glauben an Christi, als seines Erlösers Person hat, das heißt, wenn er nur glaubt, daß Christi Leib gebrochen, sein Blut vergossen worden ist zur Vergebung der Sünden, oder daß Christus zur Versöhnung der Sünde gestorben ist; so hat er nach der Theorie unsrer Kirche alle mystischen Wirkungen des Abendmahls zu seiner Beseeligung zu erwarten.

Wenn nun also die Differenz beider Kirchen weder durch die Schrift entschieden wird, noch für das System oder das praktische Leben von irgend einer Bedeutung ist; so sollte es wohl nicht schwer seyn, beide Kirchen über diesen Punct zu vereinigen. Und sollte dieses ja nicht möglich seyn; so wäre hierbei gar kein Bedenken, wenn sich beide Kirchen dahin erklärten; daß sie über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle, weil die Schrift nichts Nähers darüber aussage, nichts bestimmen, sondern Jedem überlassen wollten, sich diese Sache so vorzustellen, wie er es mit seinen übrigen Glaubensvorstellungen am vereinbarsten hielte.

Hierbei kommt noch der Unterschied beider Kirchen in Rücksicht der Beichte in Betrachtung, welche die reformirte Kirche für unnöthig hielt und abschaffte, die unsrige aber behielt, so, daß sie nach unsrer kirchlichen Ordnung dem Abendmahle vorhergehen muß. Daß man sich auch hierüber eines Gewissen vereinigen muß, liegt am Tage, weil es

wohl zu manchen Mißverhältnissen führen dürfte, wenn ein Theil „der vereinigten evangelischen Christen" beichtete, ein andrer aber nicht; oder wenn der eine Geistliche zur Beichte ermahnte, der andre sie für überflüßig erklärte. Dazu kommt, daß die lutherischen Geistlichen in den meisten Ländern ein sehr fühlbares Interesse haben, auf der Beibehaltung der Beichte zu bestehen, da das leidige Beichtgeld oft den ansehnlichsten Theil ihrer Besoldung ausmacht, und es bis jetzt noch nicht hat gelingen wollen, diese so unschickliche Art der Besoldung abzuschaffen und durch andre Mittel zu ersetzen. So bedenklich und schwierig es aber auch seyn würde, in den Ländern der Union den Geistlichen diesen unentbehrlichen Theil ihres Einkommens zu entziehen oder zu schmählern, eben so schwierig dürfte es seyn, die Reformirten zu dieser für sie so ungewöhnlichen Abgabe an ihre Geistlichen zu bewegen. Man wird daher vor allen Dingen Bedacht darauf nehmen müssen, das Beichtgeld abzuschaffen und durch etwas andres zu ersetzen, weil die Lutherischen in den Ländern der Union gewiß anfangen werden, das Beichtgeld, nach dem Vorgange ihrer reformirten Brüder ihren Geistlichen zu entziehen, und dannnur unangenehme Klagen und Verdrüßlichkeiten entstehen müßten.

In Rücksicht der Beichte selbst aber wird es nicht so schwierig seyn, zu einer Vereinigung zu kommen. Unsre Kirche erkennt, daß die Beichte keine Anordnung Jesu oder der Apostel, kein Sacrament, sondern ein Institut der Kirche ist. Es ist daher von unsrer Seite kein Gewissensgrund vorhanden, auf die Annahme der Beichte bei dem an-

dern Theile zu bringen. Auch Luther bekennt, daß er das heilige Mahl bisweilen ohne gebeichtet zu haben genossen habe, wiewohl er dieses nicht grade zur Nachahmung empfiehlt oder als Regel angesehen wissen will. — Dazu kommt, daß die Privatbeichte in vielen lutherischen Ländern in die allgemeine verwandelt worden ist, und daß sich vorhersehen läßt, die Privatbeichte werde endlich ganz verschwinden. So wenig auch die allgemeine Beichte das vertrauliche Verhältniß der Privatbeichte ersetzen mag, und so sehr auch zu wünschen gewesen wäre, man hätte die Privatbeichte beibehalten; so unmöglich scheint es doch, sie, wo sie einmal abgeschafft ist, wieder einzuführen, oder ihr weiteres Verschwinden zu hindern. Es wäre also genug, wenn man reformirter Seits die allgemeine Beichte annähme. Denn daß es schicklich und zweckmäßig ist, daß die Communicanten zum Genusse des Sacraments gemeinschaftlich vorbereitet, und dabei an ihre moralische Verpflichtung, der Sünde mit Jesu abzusterben, und der Gerechtigkeit zu leben, erinnert werden, — ist wohl außer Streit. Eine solche Vorbereitung in unsern, der kirchlichen Disciplin ohnehin nicht günstigen Zeiten, abzuschaffen, scheint nicht rathsam. Die Reformirten dürften sich aber desto eher bequemen, unsrer Kirche hierin zu folgen, je mehr auch bei uns die allgemeine Beichte in eine bloße Vorbereitung zum Abendmahle übergeht, und je beifälliger angesehene reformirte Lehrer und Gemeinden sich für das Zweckmäßige einer solchen Vorbereitung erklärt haben.

VII.

Ueber den Unterschied der Lehre von der Gnadenwahl zwischen beiden Bekenntnissen.

Die andre Hauptlehre, welche beide Kirchen trennt, ist die Lehre von der Gnadenwahl. Auch hier wollen wir die Differenzpuncte zuerst aufsuchen, und den Unterschied der Lehre sodann in Beziehung auf Schrift, System und practisches Christenthum prüfen.

Die lutherische und reformirte Kirche lehren einstimmig, daß die Menschen von Gott ursprünglich moralisch gut erschaffen, aber durch Adams Fall mit der Erbsünde behaftet, und deßhalb der Verdammniß unterworfen worden seyen. Beide lehren, daß Jesus von Gott in der Absicht gesendet worden sey, um die Menschen durch die von ihm gestiftete Versöhnung von der Verdammniß zu befreien, und ihnen das ewige Leben zu verschaffen. Beide lehren

einstimmig, daß der Mensch durch die Erbsünde unfähig sey, aus eigner Kraft sich zu bessern und an Jesum zu glauben, sondern daß er dazu des Beistandes Gottes oder seines Geistes, den man die Gnade Gottes nannte, bedürfe.

Die Abweichung besteht aber in Folgendem. Unsre Kirche behauptet: der Rathschluß Gottes, durch Jesum die Strafe der Erbsünde aufzuheben, beziehe sich auf alle Menschen, ohne Unterschied; er lade sie daher alle zur Besserung und Seeligkeit bei, verweigere keinem die bessernde Gnade, und wolle nicht, daß ein Mensch verlohren werde, sondern daß sie alle durch Jesum gerettet würden. Da aber der Mensch der bessernden Gnade widerstehen und der Einladung Gottes entweder folgen oder sie verachten könne, und Gott vorhergesehen habe, wer sich bessern lassen würde und wer nicht; so habe Gott beschlossen, diejenigen, von denen er vorhersah, daß sie der Erlösungsanstalt sich bedienen würden, seelig zu machen, diejenigen aber, deren Beharrung im Unglauben er vorhergesehen habe, nicht seelig zu machen, sondern die Strafe der Sünde, die Verdammniß, an ihnen zu vollziehen.

Der reformirten Kirche theilte Calvin eine andre Theorie mit, welche jedoch von ihnen späterhin zum Theil gemildert worden ist, wovon hernach die Rede seyn wird. Hier müssen wir zuerst Calvins Theorie neben die lutherische stellen. Calvin aber lehrt: es sey Gottes Wille und Absicht nicht, das ganze menschliche Geschlecht von der durch die Erbsünde verdienten Verdammniß zu befreien; sondern er habe von Ewigkeit her beschlossen, nach freier

Willkühr, ohne durch das Vorhersehen des künftigen Verhaltens der Menschen in seiner Wahl geleitet zu werden, nur einen Theil der Menschen zu erleuchten, zu bessern, ihnen den Glauben zu geben und sie ewig seelig zu machen, einen andern Theil aber nicht zu erleuchten, nicht zu bessern, ihnen den Glauben und die Seeligkeit nicht zu geben, sondern sie in ihrer Bosheit zu bestärken, sie zu verhärten und zu verdammen. So zeige er sich theils als barmherzig, theils als gerecht; der Grund aber, warum er diesen seelig mache und einen andern verdamme, sei uns gänzlich unbekannt, und der Mensch habe kein Recht darnach zu fragen. *)

*) Calvin, instit. relig. Chr. lib. III c. 21. §. 5. p. 589: „Praedestinationem vocamus, aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.“ — §. 7. p. 592: „Dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. Hoc consilium quoad electos in gratuita eius misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu; quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius judicio, vitae aditum praecludi.“ — Cap. 24. §. 12. p. 624: „Quemadmodum suae erga electos vocationis efficacia, salutem, ad quam eos aeterno consilio destinarat, perficit Deus: ita sua habet adversus reprobos judicia, quibus consilium de illis suum exequatur. Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut iras suae organa forent, et severitatis exempla, eos, ut in ti-

Die Differenz der beiderseitigen Lehrmeinungen kommt also darauf zurück, daß nach dem lutherischen Lehrbegriff der Wille Gottes in der Idee aller gefallenen Menschen Beseeligung, ohne Ausnahme beabsichtigt, in der Ausführung aber dadurch bedingt wird, daß der einzelne Mensch diesen Willen Gottes durch fortdauerndes Widerstreben gegen die bessernde Gnade, für seine Person nicht unwirksam macht; nach der calvinischen Lehre aber der Wille Gottes auch in der Idee nur einer gewissen Anzahl von Menschen die Beseeligung zugedacht hat, und die Ausführung dieses Willens von dem Menschen auf keine Weise vereitelt werden kann. Beide gestehen zu, daß durch den Sündenfall

---

nem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excoecat et obstupefacit." — C 23. §. 1. p. 603: „Quos Deus praeterit, reprobat; neque alia de causa nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illos vult excludere." — p. 604: „Dei consilium obdurationis est causa." — C. 24. §. 12. p. 625: „Quare ne cum Augustino loqui nos pigeat, posset (inquit ille) Deus malorum voluntatem in bonum convertere, quia omnipotens est. Posset plane. Cur ergo non facit? Quia noluit. Cur noluerit penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere, quam oportet." — Cap. 22. §. 1. p. 593: „Vulgo existimant (die Lutheraner,) Deum, prout cuiusque merita fore praevidet, ita inter homines discernere, quos ergo sua gratia fore non indignos praecognoscit, eos in filiorum locum coaptare; quorum ingenia ad malitiam et impietatem propensura dispicit, eos mortis damnatione devovere. Sic interposito praescientiae velo non modo obscurant electionem, sed originem aliunde (als in der bloßen Willkühr Gottes) habere fingunt."

und die Erbsünde alle Menschen ihren Anspruch auf die Seeligkeit verloren hätten, und daß die Rettungsanstalt durch Jesum freie Gnade Gottes sey; beide bekennen, daß in der Erfahrung nicht alle Menschen durch Christum wirklich seelig werden, sondern nur ein gewisser Theil; die Lutherischen suchen aber den Grund davon in dem Menschen selbst und seinem Widerstande, Calvin sucht ihn blos in dem freien Entschlusse Gottes, der, man wisse nicht warum, einmal nicht wolle, daß alle seelig werden sollten. Nach unsrer Theorie sollen alle Menschen seelig werden, wenn es Gottes Willen nachgeht, und Gott hat die Heilsanstalt durch Jesum für alle Menschen gestiftet; sie werden aber nicht alle seelig, weil sie nicht alle wollen; nach Calvin könnten zwar alle seelig werden, wenn Gott wollte, sie werden es aber nicht, weil es Gott nicht will, und das Heil durch Jesum nicht für alle sondern für einen Theil bestimmt hat. Sonderbar aber kann es scheinen, daß beide Theile ihre Behauptungen allein auf die Schrift gründen; denn beide Theile erklären, daß sie hierbei der Schrift ganz allein folgen wollten. *) Es kann hier nicht unsre Absicht seyn, alle Schriftstellen, welche von Calvin und seiner Kirche zur Bestätigung ihrer Lehre von der Gnadenwahl angeführt werden, zu beleuchten, und in ausführ-

*) Calvin instit. relig Chr. Lib. III. Cap. 21. §. 2. p. 587. „Sit igitur primum nobis hoc prae oculis, alium praedestinationis notitiam appetere, quam quae verbo Dei explicatur, non minoris esse insaniae, quam si quis vel per invium incedere, vel in tenebris cernere velit.“

liche exegetische Untersuchungen einzugehen; aber es wird zur Beurtheilung des Verhältnisses beider Theorien über diesen Punct, doch erforderlich seyn, die allgemeinen Gesichtspuncte anzugeben, aus denen jene Schriftstellen zu beurtheilen sind.

Was die lutherische Vorstellung betrifft, daß Gott alle Menschen, auch die Bösen, liebe, daß er wolle, es solle allen durch Jesum geholfen werden, alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, und seiner Absicht nach keiner verloren gehen; so enthält das neue Testament diese Sätze mit ausdrücklichen Worten. S. 1 Timoth. 2, 4. Tit. 2, 11. 1. Joh. 2, 2. 1 Petr. 3, 9. Vergl. Mark. 2, 17. Luk. 15, 10. Apost. 26, 18. Matth. 5, 44 — 48. Auch befahl Jesus seinen Jüngern Matth. 28, 18. auszugehen in alle Welt, und alle Völker zu lehren und zu taufen, und erklärte damit deutlich genug, daß seine Anstalt des Heils nicht etwa nur für einige, sondern für alle bestimmt sey.

Der calvinischen Theorie geht dieser Vortheil ab; es findet sich keine Schriftstelle, wo mit ausdrücklichen, deutlichen Worten gesagt würde: daß Gott einen Theil der Menschen zur Verdammniß erschaffen und bestimmt habe, einen andern aber zur Seeligkeit, und daß er nur die letzten erleuchte, bessere und ihnen den Glauben gebe, die erstern aber verfinstre und verhärte. Die ganze Lehre ist vielmehr aus einzelnen Aussprüchen gefolgert, aus einzelnen Beispielen abgeleitet.

Man beruft sich auf manche Stellen des alten Testaments, wo bisweilen gesagt wird, Gott habe einzelnen

Menschen das Herz verhärtet z. B. 2 Mos. 4, 21. 7, 3. Kap. 9, 16. Josua 11, 20., was auch bisweilen im neuen Testamente wiederholt wird. Es ist nicht nöthig, hier zu erinnern, daß aus dieser Denk- und Sprechweise der alten Welt keine dogmatischen Sätze abzuleiten sind; denn darüber ist man jetzt wohl größtentheils einverstanden. Aber, wenn wir sie auch nehmen, wie sie lauten, diese Stellen, so ist doch in ihnen nirgends von der durch Christum zu erlangenden Seeligkeit nach dem Tode, oder von der ewigen Verdammniß die Rede, sondern vom irdischen Ergehen, und der Erkenntniß dessen, was in gewissen Fällen der irdischen Wohlfahrt förderlich war oder nicht. Noch weniger ist aus dem, was von einem Pharao gesagt wird, ein Schluß zu machen auf ewige Rathsschlüsse Gottes über das Schicksal des ganzen menschlichen Geschlechts. — Wenn man aber auch Calvin zugiebt, daß im alten Testamente in sofern ein gewisser Partikularismus zu finden sey, in wiefern Abraham und seine Nachkommen als das von Gott auserwählte Volk dargestellt werden, dem er sich offenbaren und dem er wohl thun wolle; so bezieht sich theils diese Wahl Gottes nicht auf die Auswahl zur Seeligkeit nach dem Tode, sondern auf irdisches und äußerliches Wohlergehen, theils würde daraus nur eine Auswahl Gottes unter ganzen Völkern zu seinem Reiche, nicht aber eine Auswahl Einzelner unter den erwählten Völkern zur ewigen Seeligkeit folgen. Gesetzt aber, daß die ganze calvinische Prädestination im alten Testamente läge; so ist doch dieser Partikularismus durch das Christenthum ganz

vernichtet worden, indem es sich unter andern auch dadurch charakteristisch von der mosaischen Religionsverfassung unterschied, daß es ohne Unterschied Juden und Heiden, alle Völker umfassen sollte. Matth. 28, 18.

Schon aus dieser Bestimmung des Christenthums dürfte sich vermuthen lassen, daß die Stellen des neuen Testaments, wo man eine partikuläre Gnadenwahl zu finden vermeinte, nicht richtig aufgefaßt seyn möchten.

Was die Reden Jesu betrifft, so berief man sich darauf, daß er öfters sagt: es wären zwar viele berufen, aber wenige auserwählt. In dieser oft wiederkehrenden Formel sagt aber Jesus nichts anders; als dieses: es würden zwar alle Juden (denn auf diese, nicht auf alle Menschen beziehen sich seine Worte) von ihm eingeladen, seine Lehre anzunehmen und Mitglieder des Gottesreiches, das er auf Erden stiften wolle, zu werden; aber die Zahl derer, welche folgten, sey gering. Denn das Wort auserwählte, das oft im neuen Testamente wiederkehrt, hat nicht gerade die Bedeutung: von Gott nach freier Willkühr erwählte, sondern es bezeichnet bekanntlich öfters Christen überhaupt, öfters solche, die von Gott geliebt werden, d. h. in einem solchen Zustande sind, daß sie Gottes Wohlgefallen besitzen, und seiner Wohlthaten gewürdigt werden. Nun sagt zwar Jesus Luk. 13, 23 — 27. daß Manche ins Himmelreich zu kommen trachten, und doch nicht dazu gelangen würden, weil eine Zeit kommen werde, wo der Eingang dazu für sie verschlossen seyn dürfte; aber es folgt daraus auf keine Weise, daß Gott diese Menschen, und noch weni-

ger, daß er überhaupt Menschen zur Verdammniß prädestinirt habe. Denn Jesus setzt voraus, daß es für sie allerdings eine Zeit gebe, wo auch sie ins Gottesreich kommen könnten, daß jedoch auch eine Zeit kommen würde, wo es für sie zu spät seyn würde. Daß sie nie dazu hätten gelangen können, weil Gott sie zur Verdammniß prädestinirt habe, davon sagt er kein Wort; vielmehr erklärt er sie im 27sten Verse für Uebelthäter, und sucht also den Grund, warum sie nicht aufgenommen werden würden, in ihrer moralischen Beschaffenheit. Er tadelt nämlich hier, so wie an andern Orten, z. B. Matth. 7, 21—23 die Juden deßwegen, daß sie glaubten, sie bedürften der Besserung nicht, um ins Gottesreich zu gelangen, sondern sie hätten dazu schon als Juden, aus deren Mitte der Messias hervorgehe (V. 26), und wegen ihrer jüdischen Abstammung (V. 27.) ein Vorzugsrecht. Davon ist auch Matth. 20, 1 — 16, Kap. 22, 1 ff. die Rede, Joh. 15, 16. aber von der Erwählung zum Apostelamte.

Besonders aber hat man beim Apostel Paulus die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl zu finden gemeint. Er sagt zwar Röm. 1, 24—28. daß Gott die Heiden ihren sündlichen Lastern dahin gegeben, und sie mit dem Beistande seiner bessernden Gnade verlassen habe; aber er sagt nicht, daß Gott dieses deßwegen gethan habe, weil er einmal nicht gewollt habe, daß sie gebessert werden sollten; sondern weil sie die Offenbarung Gottes in der Natur (V. 19—21) nicht geachtet, und (V. 28) nicht darnach gehandelt hätten. Von einer Verstockung bei Verkündi-

gung des Evangeliums ist aber noch weniger die Rede, weil Paulus von ihrem Zustande spricht, ehe ihnen das Christenthum verkündigt wurde. In der Stelle 2 Timoth. 1, 9, vergl. Vers 5 — 8, spricht aber Paulus blos von der Erwählung zum Apostelamte, nicht von der Erwählung zur Seeligkeit.

In den Hauptstellen aber, die man für die willkührliche Berufung zur ewigen Seeligkeit anführte, nähmlich Röm. 8, 28 ff. Kap. 9. Kap. 11, 1—11. Ephes. 1, 3—12. 2 Thess. 2, 10 — 13. Joh. 12, 39. 40. ist nicht davon die Rede, daß Gott unter Christen Einige zur Seeligkeit, Andre zur Verdammniß bestimme; sondern von seiner besondern Liebe, nach welcher er die ersten Christen und die Apostel unter so vielen Juden und Heiden ausgewählt habe, daß sie die ersten Verkündiger und Bekenner des Christenthums, die ersten Theilhaber an den Wohlthaten und Hoffnungen derselben seyn sollten. Sie handeln nicht, diese Stellen, von einem Rathschlusse Gottes über alle Menschen und zu allen Zeiten, oder über die Seeligkeit derselben in der zukünftigen Welt, sondern von dem irdischen Vorzuge der ersten Christen, daß sie unter so Vielen zuerst Christen und Lehrer des Christenthums wurden. Dieses ist besonders in den beiden Hauptstellen Röm. 9 und 11 zu bemerken, wo Paulus über die Erscheinung spricht, warum doch so wenige Juden, denen doch der Messias zunächst bestimmt gewesen sey, Christen geworden wären, und warum dagegen die Wohlthaten des Christenthums auf so zahlreiche Heiden übergiengen. Er findet

den Grund davon darin, daß es theils Gott freigestanden habe, auch die Heiden an diesen Wohlthaten Antheil nehmen zu lassen, indem seine Liebe an keine äußerlichen Verhältnisse, wie sie die Juden geltend machen wollten, gebunden sey (Röm. 9, V. 13 — 16), theils daß die Juden selbst Jesum verworfen hätten (Röm. 9, 32—33.).

Es ist daher wohl von einer Auswahl Gottes unter den Zeitgenossen Jesu und der Apostel zum Christenthume, aber nicht von einem ewigen und unveränderlichen Rathschlusse willkührlicher Auswahl unter Christen und zur ewigen Seeligkeit die Rede.

Aber liegt nicht in der Wahl zum Christenthume auch mittelbar eine Wahl zur Seeligkeit, welche Christen bestimmt ist? Dieses ist zwar wahr; aber es wird doch nirgends gesagt, daß Gott die, welche nicht Christen würden, nicht auch seelig machen wolle, und auch bei denen, die Christen werden, wird die Seeligkeit nicht als etwas vorgestellt, das sie nicht wieder verlieren, durch eigene Schuld verlieren könnten. Auch Judas der Verräther gehörte längere Zeit zu den Auserwählten; Paulus versichert 1 Kor. 10, 1 — 12, daß, so wie nicht Alle Israeliten das gelobte Land erreicht hätten, also auch nicht alle Christen, wenn sie sich des Bösen nicht enthielten, das ewige Leben erlangen würden; daß man (1 Kor. 15, 2) durch das Evangelium nur seelig werde, wenn man es behalte, daß man aber außerdem umsonst geglaubt habe, und ermahnt die Christen wiederholt zur Tugend, ohne welche sie das Leben nicht erlangen würden. Er denkt sich also die Wahl

zum Christenthume zwar wohl als eine Wohl zur Seeligkeit aber nicht als eine unbedingte; nämlich es hange von dem Gebrauche ab, den der Mensch vom Christenthume mache, ob er dadurch seelig werden solle oder nicht. Noch weniger sagt er, daß nach Gottes Willen nicht Alle, denen Christus verkündigt werde, sondern nur Einige seelig werden sollten, und daß Manche bei dieser Verkündigung von Gott verstockt und verblendet würden.

Aber auch bei der Erwählung der ersten Bekenner des Christenthums wird Gott nur in sofern eine freie Wahl zugeschrieben, in wiefern er dabei nicht auf solche Vorzüge, wie sie die Juden als das Volk der Verheißung geltend machten, gesehen, sondern eben so wohl Heiden als Juden erwählt habe; nicht aber in so fern, in wiefern er denen, die er nicht habe erwählen wollen, den Glauben verweigert, und sie in ihrer Unwissenheit und Bosheit verhärtet habe. Denn an mehrern Orten wird als Grund ihrer Ausschließung vom Christenthume und dessen Gütern ihr eigenes freies Verhalten angegeben. So heißt es Matth. 22, V. 3. sie wollten nicht kommen; so wird 2 Thess. 2, 10. 11. die Verwerfung dadurch motivirt, daß die Verworfenen die Wahrheit nicht angenommen hätten, nicht aber dadurch, daß Gott sie verblendet hätte; so wird Joh. 12, 40—43 der Grund des Unglaubens in einer fehlerhaften moralischen Beschaffenheit gesucht, nämlich V. 43, daß sie die Ehre bei Menschen lieber hätten als die Ehre bei Gott; so sagt Paulus Röm. 9, 32. daß die Juden deßwegen nicht zum Glauben an Christum gekommen seyen,

weil sie sich auf ihr Gesetz verlassen, oder wie es Apost. 13, 46 heißt, sich selbst des ewigen Lebens nicht werth geachtet hätten. — Auch in andern Stellen z. B. Eph. 4, 19. Röm. 2, 5. Hebr. 3, 8. wird die Schuld des Unglaubens und der Lasterhaftigkeit in dem Menschen selbst gesucht.

Sieht man also auf die heil. Schrift; so finden sich für die lutherische Lehre entscheidende Aussprüche, für Calvins Theorie aber nicht; vielmehr steht die letztere mit entscheidenden Aussprüchen der Schrift im Widerspruche.

Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse stehen beide Theorien zu den übrigen Theilen des theologischen Systems?

Was die lutherische Theorie betrifft, so steht sie nur mit einer, und zwar einer falschen Behauptung des lutherischen Systems im Widerspruche, nämlich mit der: daß der Mensch nicht nur überhaupt ganz untüchtig sey, sich zu bessern, sondern daß er auch dabei nicht einmal mitwirken könne, sondern der göttlichen Gnade stets widerstrebe, welchen Widerstand die göttliche Gnade in uns überwinden müsse. Aus dieser Lehre nämlich, als Vordersatz betrachtet, folgt unvermeidlich der Folgesatz: daß also auch, wenn dieser Widerstand bei Einzelnen nicht überwunden werde, der Grund nicht in dem Menschen, sondern in der göttlichen Gnade gesucht werden müsse; daß es daher, wenn einige Menschen nicht bekehrt würden, Gottes Wille sey, daß sie nicht bekehrt werden sollten. Dieser Folgesatz stritt aber zu sehr gegen das moralische Gefühl unsrer Theologen, und gegen entscheidende Aus-

sprüche der Schrift, als daß sie ihn hätten annehmen sollen. Doch glaubten sie auch den Vordersatz von der absoluten Schwäche des Menschen, irgend etwas bei seiner Bekehrung mitwirken zu können, nicht aufgeben zu dürfen, weil sie dafür entscheidende Aussprüche der Schrift zu haben glaubten. Indessen hat man die Unhaltbarkeit jenes Vordersatzes erkannt, und es kann um so weniger Bedenken seyn, ihn aufzugeben, da doch Paulus Röm. 7, 15—22 ausdrücklich sagt, daß der Mensch das Gute wenigstens *wolle*, wenn er es auch nicht immer vollbringe; da er Röm. 2, 14 ff. auch den Heiden eine Erkenntniß des Sittengesetzes zuschreibt, und sie strafbar findet, wenn sie diesem Gesetze nicht gehorchen, und Petrus Apost. 10, 35. die Ueberzeugung ausspricht, daß auch unter den Nichtchristen Menschen seyen, die vermöchten Gott zu fürchten und recht zu thun. Nähere Untersuchungen hierüber gehören hieher nicht, und es sollte hier nur so viel bemerkt werden, daß der lutherische Theologe jenen Vordersatz, aus dem die calvinische Prädestination unvermeidlich folgen würde, weil er ihn nicht in der Schrift findet, aufgeben könne und müsse. Calvins Theorie steht nun zwar mit jenem Vordersatze nicht in Widerspruch, sondern im genauesten Einklange; aber dafür widerstreitet sie andern erweislichen Lehren nicht nur des Systems sondern auch der heiligen Schrift. Sie steht nämlich in Widerspruch mit der Lehre von der allgemeinen Vaterliebe Gottes gegen alle Menschen, indem Gott ohnmöglich alle lieben kann, wenn der Grund, warum er nur einige, die doch mit allen andern gleiche Verdammniß

verschuldet hatten, bekehrt und seelig macht, blos in seiner freien Wahl liegen soll. Sie streitet mit der Weisheit seiner sich über alles erstreckenden und für Alle sorgenden Vorsehung, indem sie voraussetzt, daß Gott zwar Vieles, was das Glück der Menschen befördert, thun könnte, es aber nicht alles thun will, weil er nicht will, und daß er dagegen einem Theile der Menschen das Gute zwar bekannt macht, aber nicht, damit sie es empfangen, sondern daß sie ihr Schicksal erfüllen und elend werden sollen. *) — Sie streitet mit dem Glauben an die sittliche Freiheit des Menschen, indem sie nicht nur behauptet, daß alle Menschen das Vermögen, das Sittengesetz zu erfüllen, verloren hätten, sondern auch, daß die Anstalten Gottes zur Wiederherstellung der sittlichen Freiheit nur auf einige, nicht auf alle berechnet seyen. Sie macht eben dadurch Gott, wenn auch nicht zum Urheber, doch zum Beförderer der Sünde, weil sie von ihm behauptet, er könnte zwar alle bessern, aber er wolle nicht, und lasse manchen das Evangelium nur verkündigen um sie zu verhärten. Denn wer Böses verhindern kann, und es doch nicht thut, der ist indirect Urheber, negativer Grund des Bösen, wie Jakobus K. 4, V. 17. ganz recht behauptet. Diese Lehre löset daher

*) Calvin selbst sucht seine Prädestination Lib. III. C. 23. p. 603 seqq. gegen die Einwürfe, die man aus der Lehre von der Vorsehung herleiten könnte, zu rechtfertigen; es sind aber mehr die Einwürfe gegen die aus der Imputation des Sündenfalls entspringende Verdammniß aller Menschen, als Einwürfe gegen diese Prädestination.

die Freiheit der moralischen Welt in eine moralische Nothwendigkeit auf, bei welcher dem Menschen weder im Guten noch im Bösen etwas mehr überlassen ist, sondern alles nach Gottes unveränderlichem Rathschlusse erfolgt. Sie zerstört die moralische Natur des Menschen, um Gottes Willkühr zu erheben, und muß, wenn sie consequent seyn will, auch annehmen, daß Gott das erste Menschenpaar zum Sündenfalle prädestinirt habe. Und dieses behauptet auch Calvin *), und macht dadurch Gott auch zum positiven Urheber des moralisch Bösen, den er durch die Bemer-

*) Calvin instit. Lib. III. C. 23. §. 7. p. 608: „Disertis verbis hoc extare negant, (nämlich die Gegner) decretum fuisse a Deo ut sua defectione periret Adam. Quasi vero idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis. Liberi arbitrii fuisse dicunt, ut fortunam ipse sibi fingeret; Deum vero nihil destinasse nisi ut pro merito eum tractaret. Tam frigidum commentum si recipitur, ubi erit illa Dei omnipotentia etc. — — Unde factum est, ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Decretum quidem horribile, fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse; sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad eius sapientiam pertinet omnium, quae futura sunt, esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari. — — Lapsus est primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat. Cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non

kung, daß er dadurch seines Namens Ehre habe verherrlichen wollen, nur schlecht rechtfertigt. — Sie streitet ferner, diese Lehre, mit der Versicherung der Schrift, daß Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und mit der feierlichen Versicherung des Apostels Röm. 5, 12—19, daß die Erlösung durch Christum eben so allgemein sey, und sich eben so auf alle Menschen erstrecke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen sey; sie streitet mit den öftern, ernstlichen Ermahnungen, daß der Sünder sich bessern und seine Seeligkeit suchen solle, weil diese Forderung sinnlos wäre, wenn es von Gottes Willkühr abhinge, ob er besser und seelig werden solle oder nicht.

Was nun endlich das Verhältniß dieser Lehre zum praktischen Christenthume betrifft, so ist offenbar, und durch keine Subtilität zu verdecken, daß sie, consequent aufs Leben angewendet, der Moralität schädlich, — sehr schädlich werden kann und werden muß. Man setze uns hier Calvins und andrer Calvinisten strenge Tugend nicht entgegen; wir bezweifeln diese Tugend nicht im geringsten, sondern ehren sie; aber sie beweisen nichts für die Unschädlichkeit dieser Lehre, sondern sind nur ein Beleg zu

---

aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde mexico illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim oportet esse quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante; sed suo vitio cadit." Wenn aber auch das vitium nach Gottes Vorherbestimmung nothwendig ist, ist da nicht das vitium Gottes, und nicht des Menschen?

hier oft gemachten Erfahrung, daß die Macht der moralischen Natur des Menschen oft stärker ist als alle theoretische Irrthümer, und daß eine falsche Theorie nicht immer aufs Leben angewendet wird. Calvins Theorie folgerecht aufs Leben angewendet führt offenbar bei dem, der sich so weit gebessert fühlt, daß er sich unter die Erwählten rechnet, zum Leichtsinn oder Stolze, bei dem, wo Tugend und Laster noch in Streit liegen, entweder zum Leichtsinn oder zur Muthlosigkeit, und bei dem, der sich vieles Bösen bewußt ist, und der sich unfähig fühlt, sich aus den Banden der Sünde loszureißen, zur Trostlosigkeit.

Denn der erstere muß denken: „dich hat Gott erwählt, dich hat er gebessert, dir ist also die Seeligkeit bestimmt; was er dir bestimmt hat kann dir nicht geraubt werden; du kannst nicht wieder fallen, oder wenn du auch fallen solltest, so ändert dieses den unveränderlichen Rathschluß Gottes nicht. Du kannst also immer einige Sünde mit unterlaufen lassen; deine Erwählung ist doch unwandelbar.“ Der zweite muß denken: bei dir streitet Tugend und Laster noch um die Herrschaft; hat es Gott beschlossen, daß das Gute in dir siegen soll, so wird es gewiß vor deinem Ende geschehen, ohne daß du dich darum bekümmerst, denn du kannst so nichts dazu thun. Du kannst also, bis die Gnade kommt, und dich bessert, deinen Lüsten und Begierden dienen; du verderbst darum Gottes unabänderlichen Rathschluß nicht. Hat er aber beschlossen, dich nicht zu bessern und zu beseeligen, so bist du so verloren, und alle Laster verderben nichts an deinem Schicksale. Es wäre vergebens etwas

anzufangen, was doch, weil es Gott nicht will, nie zu Stande kommt. — Der dritte aber müßte denken: „Deine Laster, die du nicht bändigen kannst, und die auch Gott nicht bändigt, sind ein Zeichen, daß du zu den Verworfenen gehörst. Gott hat dich zur Verdammniß geboh-ren werden lassen; er verhärtet dich im Laster, damit du ein Gefäß seines Zorns seyst und er seine Gerechtigkeit und Macht in deiner Verdammniß offenbare. Ob du auch gleich seelig werden möchtest, so kannst du nicht; ob dich gleich Gott seelig machen könnte, so will er nicht; warum er nicht will, weißt du nicht, und darfst auch darnach nicht fragen."

Es ist daher nicht verständlich, wie man neulich hat sagen können, „die Lehre von der Gnadenwahl gehöre mehr der Schule als dem Leben an; sie sey nur aus unzeitigem Eifer der in Streit begriffenen ins Leben hinein-gezogen worden, und es gebe daher auf dem Gebiethe des praktischen Christenthums hierüber keinen Streit zwischen Lutheranern und Reformirten." Hätte sie keinen großen Einfluß auf Glauben und Leben, warum hätte denn Cal-vin in seinen Institutionen sich so viele Mühe gegeben, sie mit der Lehre von der Vorsehung p. 603 ff. in Einklang zu bringen, und die daraus entspringenden unmoralischen Fol-gerungen abzuwenden, p. 610 ff.? Ist es nicht offenbar, daß sie mit der Lehre von dem Verhältniß der moralischen Freiheit zu der Weltregierung, mit der Lehre von der Bes-serung, der Bildung des Menschen zur Vollkommenheit in genauer Verbindung steht, und auf die religiöse Ansicht

vom irdischen Leben überhaupt und von der Menschheit, und auf den Eifer in der Tugend einen unverkennbaren Einfluß hat? — Erkennt nicht auch Calvin das Gefährliche seiner Lehre, wenn er p. 613 sagt, man solle sich dadurch nicht abhalten lassen, sie fleißig dem Volke zu lehren, weil dieses die Hochachtung gegen die Schrift fordere? Giebt er nicht selbst zu, daß der Zweifel, ob man auch unter die Erwählten gehöre, eine der schwersten und gefährlichsten Versuchungen des Satans sey, und hat wohl dieser Zweifel einen andern Grund, als den, daß die Erwählung allein von Gottes Willen abhängig, der Mensch aber unvermögend dargestellt wird, etwas darin zu ändern, und selbst seine Seeligkeit zu schaffen? *) — Es kann daher wohl

*) Calvin, instit. lib. III. c. 23. §. 4. p. 617 sq: „Nulla tentatione vel gravius vel periculosius fideles percellit Satan, quam dum ipsos suae electionis dubitatione inquietans, simul prava eius extra viam inquirendae cupiditate solicitat. Extra viam inquirere voco, ubi in abditos divinae sapientiae recessus perrumpere homuncio conatur, et, quo intelligat, quid de se sit constitutum apud Dei tribunal, ad supremam usque aeternitatem penetrare. Tunc enim se in profundum immensae voraginis absorbendum praecipitat; tunc innumeris atque inexplicabilibus laqueis se induit; tunc caeca caliginis abysso se adobruit. — Eoque exitialior est haec tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes. Rarissimus enim est, cuius non interdum animus hac cogitatione feriatur: „Unde tibi salus, nisi ex Dei electione? Electionis porro quae tibi revelatio?“ Quae si apud quempiam semel invaluit, aut diris tormentis miserum perpetuo excruciat, aut reddit penitus attonitum. Nullo sane certiore argumento confir-

kein Streit seyn, daß diese Lehre dem Leben eben so sehr angehöre als der Schule. Denn daß sie endlich, und verfolgt in ihre ersten Wurzeln mit der philosophischen Frage zusammenfällt: ob man von irgend etwas, was geschieht, den göttlichen Willen als Grund ausschließen könne? und daß sie diese Frage so zu verneinen sucht, daß doch dabei die göttliche Gerechtigkeit gerettet werde, ändert in der Sache nichts. Denn diese philosophische Frage, auf Menschen, ihre Besserung und Bestimmung bezogen, hängt mit der Lehre von der sittlichen Freiheit aufs Innigste zusammen, und ist daher, so transcendental man sie auch fassen oder beantworten möge, ganz praktisch. — Man hat aber um so weniger Grund, die Prädestination zu einer Aufgabe für die speculative Philosophie zu publi-

---

mare velim, quanta pravitate praedestinationem imaginentur huiusmodi homines, quam illa ipsa experientia. Siquidem nullo pestilentiori errore infici mens possit, quam qui sua erga Deum pace et tranquillitate conscientiam diruit ac deturbat. Ergo naufragium si timemus, solicite ab hoc scopulo cavendum, in quem nunquam sine exitio impingitur!" — Diese Klippe, an der man nach Calvins Geständniß bei dieser Lehre immer scheitert, ist also das Nachdenken, ob auch die Prädestination mit Gottes Weisheit sich vereinigen lasse, und ob man in Gottes Weisheit einen Grund finde, sich unter die Verdammten oder die Erwählten zu rechnen. Aber wer mag es dem Menschen wehren, dahin zu streben, die Tiefen der göttlichen Weisheit zu erforschen? Führt nicht die Vernunft unvermeidlich dahin? Ist es nicht ihre Function, die höchsten Regeln der Weisheit aufzusuchen, und ist ein bloßes veto hier natürlich und billig?

miren, da unsre Kirche nicht nur, sondern auch Calvin die ganze Lehre einzig und allein auf die Schrift gründen, und darüber nicht hinausgehen wollen. Auch betrifft sie in Wahrheit nicht die Frage über das Verhältniß moralischer Freiheit zu Gottes Regierung, sondern einen viel eingeschränktern Satz: nämlich ob Gott wolle, daß das ganze durch die Erbsünde der Verdammniß schuldige menschliche Geschlecht durch Christum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem versage; oder ob er dieses nicht wolle, und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte?

Die Wichtigkeit dieser Lehre fürs Praktische, und ihr nachtheiliger Einfluß auf Ruhe und Tugend des Menschen, sobald man sie folgerecht anwendet, dürfte also nicht streitig seyn. Man hat zwar durch allerhand Restrictionen, Subtilitäten und Berufung auf Gottes verborgene Weisheit die nachtheiligen Folgen der calvinischen Prädestination auf die Theorie des Glaubens und Lebens abzuwehren gesucht; aber es ist auch gewiß, daß diese künstlichen Mittel nicht einmal die Theorie retten, und daß sie noch weniger vom Volke geachtet oder begriffen werden, das vielmehr nach seiner einfachen Schlußweise auf unmoralische und trostlose Folgerungen kommen muß. Auch ist es schon keine Empfehlung für einen Lehrsatz, wenn es eines kunstreichen Walls bedarf, um ihn moralisch unschädlich zu machen.

So gering und unwesentlich also auch die Differenz Luthers und Calvins in der Lehre vom Abendmahl befun-

den wurde; so groß und wesentlich ist sie in der Lehre von der Gnadenwahl, und da sich die Lutherischen nie dazu verstehen werden, eine Lehre anzunehmen, die mit ausdrücklichen Stellen der Schrift, mit wichtigen Glaubenslehren der Vernunft und mit der Moralität in Widerspruch stehe, so bleibt hier kein andrer Weg der dogmatischen Vereinigung, als daß die Reformirten die calvinische Theorie aufgeben.

Aus dem bisher Gesagten dürfte sich nun leicht beurtheilen lassen, ob ein oder der andre Theil bei einer Union, in welcher die Lehrunterschiede nicht in Vergessenheit gestellt, nicht stillschweigend in der Praxis aufgegeben, sondern fernerhin gelehrt, fortgeführt und noch mehr hervorgehoben werden sollen, sein Gewissen verletzt fühlen kann, oder nicht.

Als Hauptregel hierbei dürften wohl beide Theile dieses erkennen: nie mit dem erweislichen Inhalte der im neuen Testamente enthaltenen göttlichen Lehre in Widerspruch zu kommen, und nichts zu begünstigen, was die Wirkung des Christenthums auf Tugend und Beruhigung der Christen hindern könnte, oder was mit der moralischen Natur des Menschen in Widerspruch stehet.

Der Fall selbst, wo diese Regel in Anwendung kommt, ist nun dieser; beide Theile schließen eine Vereinigung, durch welche sie eine Art von Simultaneum mit den gegenseitigen Lehrunterschieden errichten, d. h. sie erklären dabei entweder ausdrücklich oder doch factisch: daß sie wohl glaubten, die Lehren beider Kirchen könnten neben einander

bestehen; beiderlei Lehrunterschied sey nicht sowohl im Worte Gottes als in gelehrten Streitigkeiten gegründet, und habe auf Beruhigung und Tugend der Christen keinen Einfluß; es könnten daher auch beiderlei Gemeinden Lehrer der andern Kirche haben, und lutherische Gemeinden einen reformirten, reformirte einen lutherischen Pfarrer bekommen, oder Lehrer von beiderlei Bekenntniß an einer und derselben Gemeinde stehen. Die Lehrer selbst erklären sich dabei factisch noch dahin: daß sie es für gleichgültig hielten, ob sich die eine oder die andere Theorie unter den Christen ausbreite, und ob also eine lutherische Gemeinde calvinisch, oder eine calvinische lutherisch gelehrt werde.

Ob man sich dadurch auf der einen oder der andern Seite im Gewissen beschwert fühlen werde, das hängt freilich von dem subjectiven Urtheile eines Jeden über den Lehrunterschied beider Kirchen ab. Wäre die Sache dahin gediehen, oder könnte man glauben, daß die Lutheraner stillschweigend ihre Abendmahlslehre, die Calvinisten aber ihre Prädestination hätten fallen lassen; hätte die Union die Absicht, beide Streitigkeiten mit dem Schleier der Vergessenheit zu bedecken, sie aus dem öffentlichen Unterrichte zu entfernen und aus dem Leben in die Geschichte der Vergangenheit zu verweisen: so dürfte nicht leicht irgend eines Lehrers Gewissen bei der Union beschwert werden. Da aber dieses nicht ist, und nach der eigenen Erklärung der Beförderer und Urheber der Union nicht seyn soll; so wird es auf beiden Seiten nicht an solchen fehlen, die sich bei

der Union im Gewissen verletzt fühlen, möglich bis jetzt ein Widerspruch dieser Art nicht kundbar geworden ist.

Was die Lehre vom Abendmahle betrifft; so sind beide Theorien der Vernunft unbegreiflich; beide haben auf die übrigen Glaubenslehren, die man dem Volke vorzutragen hat, keinen Einfluß; beide lassen sich mit den Worten der Schrift vereinigen; beide stehen weder mit dem Leben noch mit der Verwaltung der Sacramente in Verbindung. Es sollte daher wohl kaum ein Gewissenscrupel Statt finden können bei dem Beschlusse, beide Theorien neben einander bestehen zu lassen. Es steht aber zu erwarten, ob dennoch nicht mancher Reformirte die lutherische Theorie für einen nicht zu duldenden Aberglauben erkennen wird. — Noch gewisser wird sich manches Gewissen in der Lehre von der Gnadenwahl beschwert fühlen. Der Reformirte wird zwar nicht so leicht Bedenken finden, die lutherische Theorie hierüber neben sich zu dulten, weil sie doch mit ausdrücklichen Aussprüchen der Schrift übereinstimmt, keiner andern Glaubenslehre, die man dem Volke vorträgt, widerstreitet, und der Moralität nie gefährlich werden kann. Aber man kann mit Sicherheit annehmen, daß sich unter den Lutheranern Mehrere, vielleicht Viele finden werden, die es mit ihrer Lehrerpflicht nicht für vereinbar halten, der calvinischen Gnadenwahl eine gleiche Dultung angedeihen zu lassen; besonders wenn entweder eine längere Erfahrung ihnen die Ueberzeugung geben sollte, daß man von reformirter Seite diese Lehre nicht zu antiquiren gemeint sey, son-

dern sie im Volksunterrichte anwende, oder wenn sie bei ihren Gemeinden der Moralität nachtheilige Anwendungen dieser Lehre bemerken sollten. Es ist daher wohl kaum etwas anderes zu erwarten, als daß dieses Simultaneum in der Lehre früher oder später der Dauer und dem Frieden der Union gefährlich werden dürfte, und es ist also hieraus klar, daß auch die Rücksicht auf die Gewissen einen Vergleich in der Lehre erforderlich macht.

Man hat diesen Vergleich aber unter andern auch dadurch als überflüßig darzustellen gesucht, daß man behauptete, die calvinische Theorie von der Gnadenwahl, so wie sie hier aus Calvin selbst vorgetragen worden ist, werde bei einem großen Theile der Reformirten in ihren öffentlichen Bekenntnißschriften nicht mehr gefunden.

Viele reformirte Gemeinden hätten nämlich Calvins Lehre von der Gnadenwahl nicht ausdrücklich angenommen, andere aber sie in ihren öffentlichen Bekenntnißschriften wenigstens gemildert, ja zum Theile so gemildert, daß zwischen ihrem und dem lutherischen Bekenntniß kein bedeutender Unterschied mehr vorhanden sey; folglich sey Calvins unbedingte Gnadenwahl nicht mehr als Lehre der reformirten Kirche überhaupt anzusehen, und es bedürfe daher über diesen Punct keiner Vergleichung, und das Unterlassen einer solchen Vergleichung könne keines Verständigen Gewissen beschweren.

Vorausgesetzt, daß dieses gegründet ist, und daß die mildern Bekenntnisse mit uns bekennen: Gott wolle, daß allen Menschen durch Christum geholfen werde und daß nicht einer verloren gehe; er lasse keinen zur Verdammniß

gebaren werden, verstocke und verhärte die Menschen nicht, sondern wolle, daß das Evangelium allen, denen es verkündigt wird, zur Seeligkeit verkündiget werde, und die Ursache, wenn Einige dennoch dieser Verkündigung nicht gehorchten und die Seeligkeit nicht erlangten, liege nicht in seiner Auswahl, sondern in dem Verhalten dieser Menschen; — dieses vorausgesetzt: so gäbe es zwischen uns und ihnen gar keinen Streit über diesen Punct, und es wäre freilich höchst überflüßig, wenn sich irgend ein Lutheraner bei der Union über diese Lehre ein Gewissen machen wollte. Dann aber ließe sich auch kein haltbarer Grund denken, warum man nicht bei einer so feierlichen Gelegenheit, als eine kirchliche Union ist, dieses öffentlich erklären, und dadurch bei denen, die hiervon nicht genug unterrichtet wären, allen Gewissensbedenklichkeiten zuvorkommen wollte. Würden dadurch nicht auch die lutherischen Kirchen andrer Länder desto geneigter werden, der neuen evangelischen Brüderschaft beizutreten, und muß man nicht dieses wünschen und beabsichtigen, wenn man bei der Union mehr als provinzielle Zwecke hat?

Doch es verdient wohl noch eine besondere Prüfung, ob und wie weit Calvins Theorie von der Gnadenwahl, und in welchen reformirten Bekenntnissen sie gemildert sey, und ob man folglich diese Lehre noch im Allgemeinen als Lehre der reformirten Kirche zu betrachten habe oder nicht.

VIII.

Ueber die Modificationen, welche Calvins Lehre von der Gnadenwahl in den vornehmsten Bekenntnißschriften der reformirten Kirche erfahren hat.

Bei dem Verhör der reformirten Bekenntniße über diesen Glaubenspunct können wir

1) Die Formula consensus helvetica, und die canones der Dortrechter Synode mit Stillschweigen übergehen, weil es bekannt genug ist, daß sie die Gnadenwahl Calvins enthalten.

2) Die confessio et expositio simplex orthodoxae fidei etc. oder die sogenannte confessio helvetica vom Jahre 1566, welche die Schweizer und die Reformirten in Frankreich, England, den Niederlanden, Pohlen, Ungarn, auch viele in Deutschland annahmen, sagt im 10ten Artikel von der Prädestination: „Gott wählte von Ewigkeit „frei und nach bloßer Gnade, ohne Rücksicht auf des Men-

„schen Beschaffenheit, die Heiligen aus, welche er „durch Christum seelig machen will. — In Christo erwähl„te uns Gott so, daß die, welche nun Christo durch den „Glauben eingepflanzt sind, auch die erwählten sind, die „Verworfnen aber die, welche außer Christo sind, nach dem „Ausspruche des Apostels: prüfet euch selbst, ob ihr im „Glauben seyd. *)" — Daß alle Menschen in Christo zur Seeligkeit erwählt worden seyen, sagt also diese Confession nicht, sondern sie schränkt diese Wahl auf die Heiligen ein, und leitet die Wahl nicht von der Annahme, welche die Berufung zur Seeligkeit unter den Menschen finden würde, nicht von dem Verhalten der Menschen gegen diesen Ruf, sondern von der Willkühr Gottes ab, so wie sie auch im 14ten Artikel die Buße oder Bekehrung und im 16ten Artikel den Glauben als ein bloßes Geschenk Gottes betrachtet, das er nicht allen, sondern nur denen gebe, die er erwählt habe. **) Es ist also hier die Hauptsache der

*) „Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo. —" In Christo nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum; secundum illud Apostoli: Vos ipsos tentate, num sitis in Christo.

**) Art. 14. „Diserte vero dicimus, hanc poenitentiam merum esse Dei donum, et non virium nostrarum opus." Art. 16. „Haec autem fides merum est donum Dei, quod solus Deus ex gratia sua electis suis, secundum mensuram, et quando, cui, et quantum ipse vult, donat."

calvinischen Theorie vorhanden. Doch finden sich auch Aeußerungen, die man als Widerrufungen ansehen könnte, die es aber in Wahrheit nicht sind. Denn wenn im 10ten Artikel gesagt wird: daß zwar die Glieder von wenigen Auserwählten spreche, daß man aber deßhalb niemanden voreilig den Verdammten beizählen, sondern von allen das Beste zu hoffen habe; und daß die Redensarten: „da ich nicht weiß ob ich erwählt bin, so will ich meine Lust büßen; wenn ich erwählt bin, so werden mich meine Sünden an der Seeligkeit nicht hindern; wenn ich aber verworfen bin, so werden mir Buße und Glauben nichts helfen!" nicht zu billigen seyen: so sind dieses doch nichts weiter als Protestationen gegen den conséquenten Gebrauch der calvinischen Theorie, und zeigen nur, daß man diese Theorie selbst nicht aufgeben wolle. *) Wenn sich aber Ausdrücke finden, nach denen man glauben sollte, die Erlösung

*) Art. 10. „Quamvis Deus noriz, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene tamen speramdum est de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus. — Proinde non probamus impias quorundam voces, qui dicunt: pauci sunt electi, et cum mihi non constet, an sim in illo paucorum numero, genium meum non fraudabo. Alii dicant: si praedestinatus vel electus sum a Deo, nihil impedier me a salute certo jam definita, quidquid tandem designavero. Si vero sum de reprobosum numero, nulla me vel fides vel poenitentia juvabit, cum definitio Dei mutari non possit. — — Consoletur nos in tentatione praedestinationis, qua vix alia est periculosior, quod promissiones Dei sint universales fidelibus,"

sey für alle Menschen bestimmt, so stehen gleich*) Einschränkungen darneben, durch welche diese Wohlthat doch nur auf die Gläubigen restringirt wird, d. h. auf diejenigen, denen Gott wann, wo, und welchem er will, den Glauben aus Gnaden giebt.

Im Wesentlichen also enthält diese Confession die calvinische Lehre von der Erwählung, und nur die rauhen Ausdrücke über die Verwerfung und Verhärtung hat man nicht aufgenommen. Was

3) die Confession der französischen Kirchen betrifft (Gallicanum ecclesiarum confessio fidei Carolo IX. Regi, anno MDLXI exhibita), so wird zwar im 8ten §. geläugnet, daß Gott Urheber des Bösen sey, aber doch gesagt, daß alles Böse, was geschehe, nach seiner Vorherbestimmung erfolge **); und im 12ten §. die calvinische Theorie

---

*) Art. 11. Heißt Jesus salvatur mundi; aber weiter unten erklärt dieses derselbe Artikel so: „passione et morte sua reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem, expiavit peccatum etc." — „Credimus Jesum Christum unicum et aeternum generis humani, adeoque totius mundi esse servatorem, in quo per fidem servati sint, quotquot ante legem, sub lege et sub Evangelio salvati sunt, et quotquot adhuc in finem usque seculi salvabuntur."

**) Confess. Gallicana, §. VIII. „Credimus, Deum omnia non tantum creasse, sed etiam regere et gubernare, ut qui pro sua voluntate disponat et ordinet quicquid in mundo evenit. Negamus tamen illum esse authorem mali, aut eorum, quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiae norma. Habet autem ipse admirabiles potius, quam

von der Gnadenwahl so dargestellt: „daß Gott einen Theil der Menschen von der Verdammniß wegen der Erbsünde zu befreien, andere aber ihrem Verderben zu überlassen beschlossen habe, und nicht durch etwas außer sich, sondern blos durch seinen Willen zur Wahl bestimmt werde. Denn, wie es §. 21 heißt, er gebe den Glauben nur denen, denen er ihn geben wolle, und diesen unverlierbar." *) —

explicabiles rationes, ex quibus sic utitur diabolis omnibus et peccantibus hominibus, tanquam instrumentis, ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut juste ordinavit (also auch den Sündenfall?), sic etiam in bonum convertat. Itaque dum confitemur, nihil prorsus non interveniente ipsius providentia et ordinatione fieri, humiliter adoramus arcana nobis occulta, neque in ea, quae captum nostrum superant inquirimus."

*) §. XII. „Credimus ex hac corruptione (der Erbsünde) et damnatione universali, Deum alios quidem eripere, quos videlicet aeterno et immutabili suo consilio sola sua bonitate et misericordia, nulloque operum ipsorum respectu in Christo elegit; alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum juste suo tempore damnandis justitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat. Nec enim alii aliis sunt meliores, donec illos Deus discernat ex immutabili illo consilio, quod ante seculorum creationem in Jesu Chr. determinavit; neque posset quisquam sua vi sibi ad bonum illud aditum patefacere, quum ex natura nostra ne unum quidem rectum motum vel affectum seu cogitationem habere possimus, donec nos Deus gratis praeveniat, et ad rectitudinem formet" — §. 21. „Credimus nos arcana Sancti Spirit. gratia donari fidei lumine, quae sit gratuitum Dei donum, et iis unis proprium, quibus Deo libuit illud tribuere. — Sed et illud credimus, fidem electis dari, non ut semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius ut in ea ad extremum usque pergant."

Also auch dieses Bekenntniß bringt uns nicht weiter; es stimmt ganz mit Calvin überein, und mildert nur darin, daß es die Verwerfung mit einem mildern Ausdrucke bezeichnet, und nicht sagt: damnationi devovere, indurare, excoecare ut in hunc finem perveniant, sondern: damnationi relinquere.

4) Die Confession der englischen Kirche vom Jahre 1562 beschreibt im 17ten Artikel nur die Erwählung zum Leben, und schweigt über die Erwählung zur Verdammniß, stellt aber jene auch in Calvins Geiste dar. Merkwürdig aber ist es, daß sie ganz aufrichtig dabei bekennt, daß das Prädestinationsdecret für die Ruhe und Tugend der Lasterhaften und Ungläubigen höchst verderblich sey, und daher den Rath giebt, man solle die Verheißung Gottes so allgemein auffassen, wie sie in der Schrift ausgesprochen würde; ein Rath, den man ohnmöglich befolgen kann, wenn man eine partikuläre Bestimmung der Menschen zur Seeligkeit glaubt. *) — Also auch durch diese Confession sind wir in der Hauptsache um nichts gebessert.

---

*) Anglica confess. Art. 17: „Praedestinatio ad vitam est aeternum Dei propositum, quo ante jacta mundi fundamenta suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit, eos, quos in Christo elegit ex hominum genere, a maledicto et exitio liberare, atque per Christum ad aeternam salutem adducere. Unde qui tam praeclaro beneficio Dei sunt donati, illi spiritu eius, opportuno tempore operante, secundum propositum eius vocantur, vocationi per gratiam parent, justificantur gratis,

5) Die belgische Confession vom Jahre 1561, und im Jahre 1579 bestätigt, erklärt sich im 13ten Artikel über Gott als den Urheber des Bösen ohngefähr eben so, wie die Confession der französischen Kirchen, und bedient sich auch im 16ten Artikel von der Gnadenwahl fast ganz derselben Worte, so daß sie als mit dieser ganz einstimmend angesehen werden muß. *) — Ein Hauptbekenntniß der Reformirten, besonders in Deutschland, ist aber

---

adoptantur in filios Dei, et — pertinguntad sempiternam felicitatem. Quemadmodum praedestinationis et electionis nostrae in Christo pia consideratio, dulcis, suavis et ineffabilis consolationis plena est vere piis, et iis qui sentiunt in se vim spiritus Christi, — — ita hominibus curiosis, carnalibus, et spiritu Christi destitutis ob oculos perpetuo versari praedestinationis Dei sententiam, perniciosissimum esse praecipitium, unde illos diabolus protrudit vel in desperationem vel in aeque perniciosam impurissimae vitae securitatem. Deinde promissiones divinas sic amplecti oportet, ut nobis in sacris literis generaliter propositae sunt, et Dei voluntas in nostris actionibus ea sequenda est, quam in verbo habemus diserte revelatam."

*) Belgica confess. Art. XVI. „Credimus Deum posteaquam tota Adami soboles sic in perditionem et exitium, primi hominis culpa, praecipitata fuit, se ipsum talem demonstrasse ac praestitisse, qualis est revera, nimirum et misericordem et justum: Misericordem quidem, eos damnatione et interitu liberando et servando quos in aeterno suo consilio pro gratuita sua bonitate per Jesum Christum elegit, absque ullo operum ipsorum respectu. Justum vero, alios in illo suo lapsu et perditione relinquendo, in quem sese ipsi praecipites dederunt (nämlich durch den Sündenfall und die Erbsünde.)." — (Diese zeither genannten Bekenntnißschriften sind zusammengedruckt in dem: corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis etc. Genev. 1612. 4.)

6) der Heidelbergische Katechismus. Dieser giebt zwar in der 37ten Frage zu, daß Christus den Zorn Gottes gegen die Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts getragen habe (iram Dei adversus peccatum universi generis humani sustinuisse);" er erklärt aber in der 20sten Frage ausdrücklich, daß das Heil nicht allen Menschen durch Christum wiedergegeben werde, sondern nur denen, die in wahrem Glauben Jesu eingepflanzt würden, und dessen Wohlthaten annehmen. *) Nun ist zwar nicht zu läugnen, daß diese Stelle in einem doppelten Sinne gefaßt werden kann; indem man sie entweder auf die Bestimmung Jesu und Gottes Absicht und Willen, oder blos und einzig auf den Erfolg des Erlösungswerks bezieht. In der letztern Beziehung würde der Katechismus nichts sagen, was nicht unsre Kirche auch saget; nämlich dieses: daß nicht alle durch Christum wirklich seelig werden, sondern nur die, die an ihn glauben und seine Wohlthat annehmen. In der erstern Beziehung aber liegt freilich die Lehre von Calvins Gnadenwahl in den Worten, nämlich: daß nicht alle seelig werden, weil Gott nicht allen den Glauben giebt; oder: daß nur die seelig werden, denen Gott den Glauben giebt. Die letztere Erklärung ist aber die richtigere; denn 1) ist in dieser Frage nach dem ganzen Zusammenhange, in welchem sie steht, nicht von

*) Catech. Heidelb. Quaest. 20. „Num igitur omnibus hominibus, qui in Adamo perierant, per Christum salus redditur? — Non omnibus; verum iis tantum, qui vera fide ipsi inseruntur, eiusque beneficia amplectantur."

dem Erfolge der Erlösung in einzelnen Fällen, sondern von dem Zwecke der ganzen Anstalt die Rede, die getroffen worden sey, um die allgemeine Verdammniß durch die Erbsünde aufzuheben. In diesem Zusammenhange kann jene Frage kaum einen andern Sinn haben als den: soll denn auch die Erlösung eben so allgemein seyn, als die Erbsünde und Verdammniß? — Hätte man von dem Erfolge der Erlösung in einzelnen Fällen handeln wollen; so hätte die Antwort so lauten müssen: die Erlösung ist zwar für alle, aber nicht alle werden ihrer, und zwar aus eigener Schuld, theilhaftig. Auch der Ausdruck „qui Jesu vera fide inseruntur" deutet darauf hin, daß dieses etwas nicht vom Menschen, sondern von Gott Abhängiges sey, das er nach freier Wahl ertheile oder verweigere. — Sodann aber 2) hat die Synode zu Dortrecht, welche die calvinische Theorie von der absoluten Gnadenwahl bestätigte, und den Lehrsatz, daß alle Menschen zur Seeligkeit durch Jesum bestimmt seyen, verworfen, den Heidelberger Katechismus in dieser Hinsicht für orthodox erkannt, und ihn angenommen, und die pfälzische und holländische Kirche hat sich in dieser Lehre zu gleichen Grundsätzen bekannt. Es kann also kein Zweifel seyn, daß man hier die partikuläre Prädestination ausgedrückt habe. Daß sie aber mit so kurzen Worten ausgesprochen, und dabei der Reprobation gar nicht gedacht wird, mag wohl kaum als eine Milderung der Lehre angesehen werden. Denn wenn man einmahl annimmt, Gott wolle nicht alle Menschen, sondern nur die, denen er den wahren Glauben gebe, seelig machen; so hat man immer

die Hauptsache der partikulären Prädestination, und die übrigen Behauptungen Calvins folgen daraus von selbst. Wenn man also gleich über die Folgerungen eines Satzes schweigt, so ist damit doch nichts gewonnen, wenn man sich zu dem Satze selbst einmal bekennt, und die Folgerungen sich aus ihm unvermeidlich ergeben.

Also auch durch den Heidelbergischen Katechismus kann nicht bewiesen werden, daß die Kirchen, welche dieses symbolische Buch haben, besonders wenn sie es zugleich neben andern Bekenntnissen haben, in der Prädestinationslehre vieles nachgelassen oder sich mit den Lutherischen conform erklärt hätten. Er sagt freilich Vieles nicht, was Calvin sagte, aber er sagt auch nichts dagegen, und erklärt sich in der Hauptsache nach ihm. — Eine besondere Berücksichtigung aber verdienen

7) Die drei Bekenntnisse, welche nach einem Edicte des Churfürsten Friedrich Wilhelm zu Brandenburg vom 2. Jun. 1662 als öffentliche Bekenntnisse der reformirten Kirche in seinen Ländern angesehen werden sollen. Es heißt nämlich daselbst: „es soll niemand den Reformirten „etwas, als eine Lehre der Kirchen beilegen, so nicht in den „öffentlichen Bekenntnissen, absonderlich derje„nigen, welche unser Groß-Herr-Vater Anno 1614 im „Druck gegeben, und die zu Leipzig Anno 1631, dann auch „zu Thoren 1645 von unsern Theologis wiederholet, un-

„verschrieben und vertheidiget, enthalten.“ *) — Das erste dieser Bekenntnisse,

a) Das Glaubensbekenntniß des Churfürsten Johann Sigismund, erklärt über die Gnadenwahl folgendes: „S. Churf. Gnaden bekennen, daß Gott „der Allmächtige aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit, „ohne alles Ansehen der Menschen Würdigkeit, ohne allen „Verdienst und Werk, ehe denn der Welt Grund gelegt wor„den, zum ewigen Leben verordnet und auserwählt habe „alle, so an Christum beständig glauben; wisse auch und „erkenne gar wohl die Seinen; und wie er sie von Ewig„keit geliebt, also schenkt er auch ihnen aus lauter Gnaden „den rechtschaffenen wahren Glauben, und kräftige beständigkeit bis ans Ende. So hab auch Gott nach seiner strengen „Gerechtigkeit alle, die an Christum nicht glauben, von „Ewigkeit her übersehen, und denselbigen das ewige „Feuer bereitet, — nicht daß Gott eine Ursach sey des „Menschen Verderben, nicht daß er Lust habe an der Sün„der Tod, nicht daß er ein Stifter und Antreiber sey, „nicht daß er nicht alle wolle seelig haben, „denn das Widerspiel durchaus in der heil.

*) Die drei Confessiones oder Glaubensbekenntnisse, welche in den churfürstl. Brandenb. die Religion betreffenden Edictis ofte genennt werden ꝛc. Frankf. (ohne Angabe des Jahres) in 4. — Ob die hier enthaltenen drei Confessiones im Preußischen noch jetzt alle ein symbolisches Ansehen haben, ist mir nicht bekannt. Marheinecke in s. inst. symbol. führt immer nur das Bekenntniß Johann Sigismunds, nie aber (wenn ich anders nicht übersehen habe) das colloquium Lipsiacum, und die Thornsche Confession an.

„Schrift zu finden ist, sondern daß die Ursach der „Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den „Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens und „Ungehorsams von Gott zum Verdammniß verstoßen. Item, „daß an niemand Seeligkeit zu zweifeln, so lange die Mit„tel zur Seeligkeit gebraucht werden, weil allen Menschen „unwissend, zu welcher Zeit Gott die Seinen kräftiglich „berufen, wer künftig gläuben werde oder nicht, weil „Gott an keine Zeit gebunden und alles nach seinem Wohl„gefallen verrichtet. Hingegen verwerfen S. Churfl. Gn. „— — daß Gott propter fidem praevisam, wegen des „Glaubens, so er zuvor ersehen, etliche auserwählt habe, „welches Pelagianisch, daß er dem meisten Theile die „Seeligkeit nicht gönne, welchen er absolute, bloß hin„ohn einige Ursach auch nicht wegen der Sünde verdam„met, da doch der gerechte Gott niemanden zur Verdamm„niß beschlossen, denn wegen der Sünde, und derwegen „der Rathschluß der Verwerfung zur Verdamm„niß nicht ein absolutum decretum, ein freier ledi„ger Rathschluß zu achten."

Man bemerkt leicht, wie in diesem Bekenntnisse zwei verschiedene Dinge auf die sonderbarste Art mit einander vermengt und durch einander geworfen sind, nämlich: der Rathschluß Gottes, die Menschen wegen der entstandenen Erbsünde zu verdammen, — und der Rathschluß diese Verdammniß bei einigen durch die Erlösung aufzuheben, bei andern aber sie zu bestätigen. Die Lutherisch klingenden Formeln: „daß Gott nicht Urheber der Sünde

„sey, daß er alle wolle seelig haben, daß die Gottlosen „wegen ihres Unglaubens von Gott verdammt würden *),“ sollen zwar im Bekenntnisse selbst der calvinischen Theorie ihr Abschreckendes nehmen; sie treffen aber offenbar nicht Calvins Theorie sondern den ersten Rathschluß, daß nämlich Gott die Menschen gut geschaffen habe, daß sie aber gefallen und dadurch der Verdammniß schuldig geworden seyen. Denn sollten diese Restrictionen auf das zweite, auf die Begnadigung der Gefallenen durch Jesum gehen; so sähe man nicht ein, warum Gott nicht allen „den rechtschaffenen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis ans Ende schenken“ sollte, wenn er wirklich alle durch Jesum seelig haben wollte, und damit nicht blos das gemeint ist, daß er die Menschen ursprünglich alle zur Seeligkeit erschuf, ehe sie fielen. Und wenn es heißt, die Verworfenen würden nicht absolute, ohne einige Ursach, nicht als ob Gott ihnen die Seeligkeit nicht gönne, verdammt, sondern wegen der Sünde; so soll dieses zwar das calvinische Verwerfungsdecret rechtfertigen, es ist aber offenbar nur in so fern wahr, in wiefern man von dem erstern Rathsschlusse spricht, allen Menschen wegen des Sündenfalls und der Erbsünde die Verdammniß zuzuerkennen. Daß aber Gott diese Verdammniß nur für einige aufhebt, für andere aber

*) Die Worte: „nicht daß er nicht alle wolle seelig haben, denn das Widerspiel durchaus in der heiligen Schrift zu finden ist“ sind höchst wahrscheinlich ein Einschiebsel von des Churfürsten eigener Hand, dessen Gewissen diese biblische Versicherung nicht verschweigen konnte.

nicht, davon kann die Ursache nicht in ihrer Sündhaftigkeit, denn diese hatten die Erwählten auch, liegen, sondern in Gott; denn es wird ja geläugnet, daß Gott die Erwählten deßwegen erwählt habe, weil er vorausgesehen hätte, daß sie glauben würden; woraus von selbst folgt, daß also auch die Verworfenen nicht verworfen werden, weil Gott vorausgesehen habe, daß sie Ungehorsam und Unglauben beweisen würden. Man sieht wohl, daß man den Glauben, den der Churfürst in Luthers Schule gewonnen hatte, so viel als möglich schonte, und deßwegen Ausdrücke einfließen ließ, welche der Churfürst gar wohl auf das Verhältniß der Menschen nach dem Sündenfalle beziehen, und sich dadurch beruhigen konnte, welche aber mit den übrigen ausgesprochenen Grundsätzen nur dann harmoniren, wenn man sie auf den Zustand vor dem Sündenfalle, auf die ursprüngliche Erschaffung der Menschen zur Seeligkeit, und die auf dem Fall folgende Verdammniß, nicht aber auf die Erlösung oder Nichterlösung der Menschen von dieser Verdammniß durch Christum bezieht.

So scheinbar also auch dieses Bekenntniß angeführt werden mag, um zu beweisen, daß man Calvins Theorie beträchtlich gemildert und sich der lutherischen bedeutend genähert habe; so findet man doch bei genauerer Betrachtung immer nichts anders, als die calvinische Gnadenwahl.

— Was aber

b) Das in jenem Edicte angeführte Bekenntniß von Leipzig vom Jahre 1631 betrifft, so ist es die Erklärung, welche die Brandenburgischen und Hessischen re-

formirten Theologen über ihre Lehre und deren Verhältniß zur Augsburgischen Confession bei Gelegenheit eines zu Leipzig versuchten Religionsvergleichs ausgestellt haben. Diese Theologen erklären bei dem 4ten Artikel der Augsburg. Confession, „daß Christus für alle Menschen gestorben, und für die Sünden der ganzen Welt vollkommen genug gethan; daß es Christi ernstlicher Wille, nicht ein Schein-Wille sey, daß alle Menschen an ihn glauben und seelig werden sollen, und daß also keiner von der Genugthuung Christi ausgeschlossen sey, als der sich selbst durch den Unglauben ausschließe.“ Wenn sie aber damit mehr haben sagen wollen als nur dieses, daß Jesu geleistete Genugthuung für alle Menschen zureiche, und daß er keinen Menschen von den Wohlthaten seines Todes habe ausschließen wollen; wenn sie damit auch dieses haben sagen wollen, daß Gott wolle, daß alle von der durch die Erbsünde entstandenen Verdammniß frei seyn sollten: so ist nicht ersichtlich, wie sich dieses mit ihrem anderweitigen, am Schlusse abgegebenen Bekenntnisse über die Gnadenwahl vereinigen lasse. Denn hier erklären sie sich gerade so wie das Glaubensbekenntniß des Churf. Johann Sigismund lautet, und bringen bei der Verwerfung dieselben nur auf das erste Verdammungsurtheil nach dem Falle, nicht aber auf dessen Bestätigung durch die Nichterwählung zur Seeligkeit passenden Restrictionen an, daß nämlich der Mensch nicht willkührlich, sondern wegen seiner Sünde verdammt werde. Denn wenn dieses nicht von der auf den Sündenfall gesetzten Verdammniß, sondern von der Nicht-

erwählung, dem relinquere damnationi, gesagt seyn soll, so werfen sie ihre Behauptung selbst nieder, indem sie, wie die churfürstliche Confession, bekennen: „daß Gott keine Ursach oder Anlaß, oder vorgehendes Mittel, oder Condition solcher Wahl in den Erwählten selbst gefunden, oder zuvor ersehen, weder ihre gute Werke, noch ihren Glauben, oder auch die erste heilsame Neigung, Bewegung oder Einwilligung zum Glauben, sondern daß alles gute, das in ihnen ist, allein aus lautern freiwilligen Gnaden Gottes, die ihnen für andern in Christo von Ewigkeit verordnet und gegeben ist, ursprünglich herfließe." Da nun aber die Erwählten eben so gut und eben so große Sünder waren, als die Verworfenen, und Gott den Vorzug, daß er sie für andern erwählte nicht auf ihre subjective Beschaffenheit gründet; so ist es ganz unmöglich, daß die andern, die er „aus lautern freiwilligen Gnaden" nicht erwählet, sondern in der Sünde läßt, nun noch selbst schuld seyn sollten, daß er sie nicht auch erwählet.

Man kommt also durch diese Erklärung eben nicht weiter als durch das Bekenntniß des Churfürsten. Die Hauptverschiedenheit beider Kirchen bleibt immer; nämlich daß der Grund, warum nicht alle durch Christum selig werden, nach unsrer Kirche in den Menschen selbst liegt, weil sie nicht alle wollen, nach diesen Bekenntnissen aber in Gott, weil er die „lautere freiwillige Gnade" nach welcher er einige erwählt, bessert und beseeligt, nicht auf alle erstreckt.

Etwas andres findet sich auch im Ganzen nicht

c) in der Thorn'schen Confession vom Jahre 1645, gleichfalls aufgesetzt, um den Religionsstreit zu vergleichen. Auch hier heißt es im 4ten Artik. de gratia: Gott habe die Gläubigen von Ewigkeit, nicht weil er ihren Glauben, oder ihre Neigung dazu vorhergesehen habe, sondern aus lauter Gnade zur Berufung, Rechtfertigung, Kindschaft, Befestigung und zum ewigen Leben erwählt, die übrigen aber, qui veritatem in injustitia detinent, et gratiam Christi oblatam contumaciter respuunt, verworfen. Wie aber dieses zu verstehen sey, erklären sie am Ende dieses Artikels in einer sehr geschraubten Erläuterung. Sie wiederholen, daß die Erwählung nicht durch Vorhersehung des Glaubens der Erwählten, oder der Fähigkeit zum Glauben, oder der Beistimmung ihres Willens, sondern aus lauter Gnade erfolge, und sichern sich dadurch den Bestand der calvinischen Lehre, daß die Ursache der Erwählung nicht in dem Menschen, sondern lediglich in Gott liege. Um aber doch auch den Lutheranern etwas nachzugeben, so setzen sie mit unbegreiflicher Inconsequenz hinzu; sie wollten damit nicht behaupten, daß die Erwählung und Verwerfung absolut, ohne alle Rücksicht auf Glauben und Unglauben, Tugend und Laster geschehen sey; sondern ihre Meinung sey: „bei der Erwählung sey zwar Glaube und „Gehorsam der Erwählten nicht als Ursache oder Grund „der Wahl selbst vorhergesehen, aber doch als Mittel „zur Seeligkeit von Gott ihnen vorher bestimmt wor„den (tamen ut medium ad salutem a Deo ipsis praece-

„dinatum esse“); bei der Verwerfung aber sey theils die „Erbsünde, theils bei den Erwachsenen auch der störrige Un„glaube und die Unbußfertigkeit von Gott zwar nicht ei„gentlich (?) vorherbestimmt (non quidem a Deo „proprie praeordinatum), aber doch in den Verworfe„nen als verdienende Ursache des Belassens in der „Verdammniß vorhergesehen und zugelassen worden.“

Der Widerspruch ist klar. Wenn einige Menschen deßwegen in der, eigentlich von Allen verdienten Verdammniß belassen würden, weil Gott ihren Unglauben vorhergesehen und zugelassen hätte; so müßte die Wahl Anderer, die er nicht in der Verdammniß läßt, wenigstens einen negativen Grund in ihnen selbst haben, nämlich die Abwesenheit dieses Unglaubens und dieser Unbußfertigkeit, also eine, wenigstens negative Disposition zu Glauben und Tugend, und diese müßte sodann der Grund der Erwählung seyn. Da aber das letztere ausdrücklich geläugnet, und ihr Glaube und Tugend als präordinirt betrachtet wird, und zwar als etwas das blos ihnen, den Verworfenen aber nicht präordinirt wird; so sieht man nicht ein, wie Gottes Erwählung und Verwerfung nicht willkührlich seyn sollte.

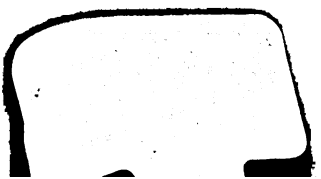
Die Musterung aller dieser Bekenntnißschriften giebt daher das Resultat, daß man in ihnen allen die Hauptsache der calvinischen Prädestination, nämlich daß der Grund der Erwählung oder Verwerfung nicht in dem Menschen, sondern in Gottes freiem Willen liege, mehr oder weniger weitläuftig finde. Zwar schweigen einige über die Verwer-

fung und drücken sie mit mildern Worten aus; aber wenn man die absolute Erwählung annimmt, so folgt daraus die absolute Verwerfung von selbst und unvermeidlich. Denn wenn der Grund der Erwählung nicht in dem Menschen, sondern in Gott liegen soll; so muß auch der Grund der Nicht-Erwählung in ihm und nicht in dem Menschen gesucht werden. Die Milderungen aber, die in den drei Brandenburgischen Bekenntnissen angebracht sind, sind, wie wir sahen, entweder so zweideutig, oder so mit Widersprüchen durchflochten, daß man sie kaum für Milderungen erkennen kann, sondern sie als nicht vorhanden ansehen muß. Es bleibt also das Resultat, daß die Lehre von der Prädestination allerdings zwischen beiden Kirchen streitig, und daß die calvinische Theorie bei den Reformirten als die Herrschende anzusehen ist.

Nur das Anhaltische Glaubensbekenntniß scheint nach einer von Marheinecke in s. institution. Symbol. p. 145 angeführten Stelle der calvinischen Theorie wirklich zu widersprechen, wenn es dort heißt: daß von der Begnadigung nach dem Sündenfalle nach Gottes väterlichen Willen niemand ausgeschlossen, und Jesus nicht gekommen sey, nur einige, sondern das ganze menschliche Geschlecht zu erlösen; daher auch die allgemeine Verheißung der Gnade durch die Taufe, zu welcher alle Völker eingeladen würden, versiegelt sey." *) Diese Sätze enthalten zwar nichts, was

*) Die von Marheinecke angeführte Stelle lautet so: praedestinatio proprie non ad numerum, qui in Deo mentis est actio, sed potius ad consilium liberrimae ipsius voluntatis

nicht unsre Kirche auch lehrte; da aber der Verfasser dieser Blätter nicht Gelegenheit hat, diese Confession selbst zu vergleichen, so kann er auch nicht sagen, ob sie nicht vielleicht das an andern Orten wieder nimmt und einschränkt, was sie hier zu geben scheint.

---

reservi debet. Ad consilium, inquam, seu propositum et Decretum Dei aeternum et immotum de unico illo eodemque modo recipiendi homines post lapsum in gratiam sine prosopolepsia; et propter solum filium vera fide apprehensum. Qui modus, ut est immutabilis, — sic hominem prorsus, quod quidem ad paternam clementissimi Dei voluntatem, excludit: cum simul cum assumta natura toti humano generi communi communem etiam salutis nostrae causam in se receperit mediator, nec venerit aliquos saltem, sed totum genus humanum salvare, quod perierat. Unde etiam universalem gratiae promissionem tot asseverationibus repetitam, sanctissimo insuper non tantum juramento, sed et baptismi, ad quem omnes gentes invitat, sacramento, tanquam universali sigillo obsignare dignatus est; sititque omnium hominum salutem adeo, ut ad agendam poenitentiam nequaquam alios dumtaxat, sed omnes inde usque ab instauratae ecclesiae initio, usque ad finem mundi, severissimo mandato obliget, a cuius obedientia nemini unquam immunitatem concessit, nec concessurus est, donec in hoc orbe terrarum vox evangelii audietur."